John Gray Liberalismo



John Gray
LIBERALISMO
Alianza Editorial



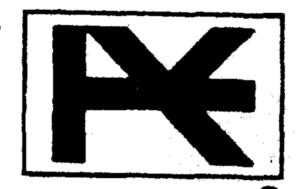


Liberalismo

Sección: Humanidades

John Gray:
Liberalismo

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Título original: *Liberalism*
Traductora: María Teresa de Mucha
Revisión: José Antonio Pérez Alvajar

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-0659-6
Depósito legal: M. 3.091/1994
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

Prefacio y agradecimientos

En este breve libro intento hacer una exposición del liberalismo: qué es, dónde nace y qué puede esperarse todavía de él. Escribo como liberal: no pretendo ubicar mi investigación en ningún terreno de neutralidad política o moral. Al mismo tiempo, espero que esta exposición dé cuenta de los límites y las dificultades del liberalismo, y desearía que el libro llegue a ser útil tanto para los críticos del liberalismo, como para sus partidarios. No he buscado que este trabajo llegue a formar parte de la creciente lista de estudios contemporáneos sobre filosofía social liberal, objetivo que dejo para otra ocasión. En cambio, he tratado de mostrar lo que significa ser un liberal, y por qué la perspectiva liberal sigue siendo, hoy día, un asunto apremiante.

La primera fase del trabajo se realizó durante mi periodo de residencia como investigador distinguido en el Centro de Filosofía Social y Política de la Bowling Green State University, en Ohio. Deseo agradecer a los directores del centro, y en particular a Jeffrey Paul y Fred Miller,

su apoyo por la realización de este libro, que terminé durante mi estancia como profesor visitante en el Departamento de Filosofía de la Bowling Green State University; deseo agradecer al jefe del departamento, Tom Attig, su gran ayuda y amabilidad, así como a Pat Bressler por disponer el mecanografiado del manuscrito (en ocasiones casi indescifrable).

Quedo en deuda con David H. Padden, del Cato Institute en Washington, D. C., por su estímulo para llevar a término este trabajo sobre el liberalismo, y agradezco a Douglas Den Uyl sus detallados comentarios del borrador de la primera parte del libro. Asimismo, estoy agradecido a Neera Badhwar por las conversaciones que sostuvimos acerca de los temas centrales del mismo y sus comentarios sobre los primeros capítulos.

A pesar de los anteriores reconocimientos, subsiste la reserva habitual: la responsabilidad de este libro sigue siendo sólo mía.

JOHN GRAY
Jesus College, Oxford

Introducción: La unidad de la tradición liberal

A pesar de que los historiadores han descubierto elementos de la perspectiva liberal en el mundo antiguo, y más particularmente en la Grecia y la Roma clásicas, estos elementos, más que componentes del movimiento liberal moderno, son parte de la prehistoria del liberalismo. Como corriente política y tradición intelectual, como un movimiento identificable en la teoría y la práctica, el liberalismo no es anterior al siglo XVII. De hecho, el epíteto «liberal» aplicado a un movimiento político no se usa por primera vez hasta el siglo XIX, cuando en 1812 lo adopta el partido español de los «liberales»*. Antes de esa fecha, el sistema de pensamiento del liberalismo clásico surgido, ante todo, en el periodo de la Ilustración escocesa, cuando Adam Smith se refirió al «plan liberal de igualdad, libertad y justicia», pero el término «liberal» seguía funcionando básicamente como un derivado de liberalidad, la virtud clásica de humanidad, generosidad y

* En castellano en el original. *(Nota del Editor.)*

apertura de mente. En consecuencia, para una comprensión correcta del liberalismo es esencial un discernimiento claro de su historicidad, de sus orígenes en circunstancias políticas y culturales definidas y de sus antecedentes en el contexto del individualismo europeo en el periodo moderno temprano. La razón de ello es que, si bien el liberalismo no tiene una esencia o naturaleza única y permanente, sí presenta una serie de rasgos distintivos que dan prueba de su modernidad y, al mismo tiempo, lo diferencian de otras tradiciones intelectuales modernas y de sus movimientos políticos asociados. Todos estos rasgos son sólo plenamente inteligibles en la perspectiva histórica que proporcionan las diversas crisis de la modernidad: la disolución del orden feudal en Europa en los siglos XVI y XVII, los acontecimientos en torno de las revoluciones francesa y norteamericana en la última década del siglo XVIII, el surgimiento de los movimientos socialistas y democráticos durante la segunda mitad del siglo XIX y el eclipse de la sociedad liberal por los gobiernos totalitarios de nuestros tiempos. De esta manera, los rasgos distintivos que marcaron en sus principios la concepción liberal del hombre y la sociedad en la Inglaterra del siglo XVII se han visto alterados y readaptados —pero no hasta el punto de hacerse irreconocibles—, a medida que las sociedades individualistas que dieron vida a las ideas liberales se han ido enfrentando a diversos y renovados retos.

Existe una concepción definida del hombre y la sociedad, moderna en su carácter, que es común a todas las variantes de la tradición liberal. ¿Cuáles son los elementos de esta concepción? Es *individualista* en cuanto que afirma la primacía moral de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social; es *igualitaria* porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral y niega la aplicabilidad, dentro de un orden político o legal, de dife-

rencias en el valor moral entre los seres humanos; es *universalista*, ya que afirma la unidad moral de la especie humana y concede una importancia secundaria a las asociaciones históricas específicas y a las formas culturales; y es *meliorista*, por su creencia en la corregibilidad y las posibilidades de mejoramiento de cualquier institución social y acuerdo político. Es esta concepción del hombre y la sociedad la que da al liberalismo una identidad definida que trasciende su vasta variedad interna y complejidad. Sin duda, esta concepción liberal tiene fuentes distintas, e incluso contrapuestas, en la cultura europea, y se ha materializado en diversas formas históricas concretas. Debe algo al estoicismo y al cristianismo, se ha inspirado en el escepticismo y en una certeza fideísta de revelación divina, y ha exaltado el poder de la razón aun cuando, en otros contextos, haya buscado apagar las exigencias de la misma. La tradición liberal ha buscado validación o justificación en muy diversas filosofías. Las afirmaciones políticas y morales liberales se han fundamentado en teorías de los derechos naturales del hombre con la misma frecuencia con la que han sido defendidas invocando alguna teoría utilitaria de la conducta, y han buscado el apoyo tanto de la ciencia como de la religión. Por último, al igual que cualquiera otra corriente de opinión, el liberalismo ha adquirido un sabor diferente en cada una de las diversas culturas nacionales en las que ha tenido una vida duradera. A lo largo de su historia, el liberalismo francés ha sido notablemente diferente del liberalismo en Inglaterra; el liberalismo alemán se ha enfrentado siempre con problemas singulares, y el liberalismo norteamericano, aunque en deuda con las formas de pensamiento y práctica inglesas y francesas, muy pronto adquirió rasgos propios por completo nuevos. En ocasiones, el historiador de ideas y movimientos quizá tenga la impresión de que no existe un solo liberalismo, sino muchos, vinculados entre sí sólo por un lejano aire de familia.

No obstante la rica diversidad que el liberalismo ofrece a la investigación histórica, sería un error suponer que las múltiples variedades de liberalismo no pueden ser entendidas como variantes de un reducido conjunto de temas precisos. El liberalismo constituye una tradición única, no dos o más tradiciones ni un síndrome difuso de ideas, justamente en virtud de los cuatro elementos antes mencionados que integran la concepción liberal del hombre y la sociedad. Estos elementos han sido perfeccionados y redefinidos, sus relaciones se han visto reordenadas, y su contenido se ha enriquecido en las diversas fases de la historia de la tradición liberal y en una amplia variedad de contextos culturales y nacionales en los que con frecuencia han recibido una interpretación muy específica. Pese a su variabilidad histórica, el liberalismo sigue siendo una perspectiva integral, cuyos componentes principales no son difíciles de especificar, más que una débil asociación de movimientos y perspectivas entre las cuales puedan detectarse algunos parecidos de familia. Unicamente así resulta posible identificar a John Locke y Emmanuel Kant, John Stuart Mill y Herbert Spencer, J. M. Keynes y F. A. Hayek, y John Rawls y Robert Nozick como representantes de ramas separadas de un mismo linaje. El carácter del liberalismo como una tradición única, su identidad como una concepción persistente, aunque variable, del hombre y la sociedad son válidos aun cuando, como se sugerirá más adelante, el liberalismo haya estado sujeto a una importante ruptura, cuando en los escritos de John Stuart Mill el liberalismo clásico abrió las puertas al liberalismo moderno o revisionista de nuestros días.

Primera parte: HISTORIA

1. Antecedentes premodernos del liberalismo

Según el gran escritor liberal francés del siglo XIX Benjamin Constant, el mundo antiguo tenía una concepción de la libertad radicalmente diferente de la que se tiene en los tiempos modernos. Mientras que para el hombre moderno la libertad significa una esfera protegida de no interferencia o de independencia regulada por la ley, para el antiguo significaba el derecho a tener voz en el proceso colectivo de toma de decisiones. Fue precisamente esta visión de la libertad, según Constant, la que J. J. Rousseau trató de revivir anacrónicamente cuando glorificó la vida disciplinada de Esparta. ¿Hasta qué punto es válida o útil esta distinción de Constant? Marca una importante reflexión en la medida en que afirma que la idea dominante de libertad entre los griegos antiguos no era la de un espacio asegurado de independencia individual. Para los griegos, y quizá para los romanos, la idea de libertad se aplicaba en forma natural tanto a las comunidades, en las que significaba autogobierno o ausencia de control externo, como a los individuos. Incluso en sus aplicaciones a los

individuos, rara vez implicaba una inmunidad frente al control que ejercía la comunidad, sino solamente un derecho de participación en sus deliberaciones. Hasta ahora, la idea antigua de libertad contrasta agudamente con la idea moderna.

Al mismo tiempo, la reflexión de Constant se exagera con facilidad, y su solidez esencial no debería conducirnos a desatender los orígenes de las ideas liberales entre los antiguos, particularmente entre los griegos.

Especial atención entre estos últimos merecen los sofistas, pensadores escépticos que, al establecer una distinción clara entre lo natural y lo convencional, tendieron a sostener la igualdad universal del hombre. Es así como Glauco, en el segundo libro de *La República* de Platón, desarrolla una teoría del contrato social que tiene claramente un origen sofista. La «justicia», dice, «es un contrato para no hacer el mal tanto como para no sufrirlo». Por otra parte, Aristóteles cita al sofista Licofrón como aquel que sostiene que la ley y el Estado dependen de un contrato, de tal forma que el único fin de la ley es la seguridad del individuo, y las funciones del Estado son, en su totalidad, funciones negativas que tienen que ver con la prevención de la injusticia. La fuerza especial de la distinción sofista entre naturaleza y convención fue, por supuesto, el rechazo de la idea de la esclavitud natural. Se dice que el retórico Alcibíades afirmó: «Los dioses hicieron a todos los hombres libres; la naturaleza no hizo de ninguno un esclavo.»

Por último, gracias a los sofistas se desarrolló la primera doctrina de la igualdad política en contra de las concepciones de gobierno esotéricas y elitistas, comunes hasta entonces entre los griegos. Tal como G. B. Kerferd observa: «La importancia de esta doctrina de Protágoras (de igualdad política) en la historia del pensamiento político difícilmente puede exagerarse.» Y continúa: «Protágoras produjo por primera vez en la historia de la huma-

nidad una base teórica para la democracia participativa» —de acuerdo con la doctrina de Protágoras, todos los hombres tienen parte (aunque no la misma parte) en la justicia[1].

En la misma generación de Licofrón y Alcibíades —la generación que K. R. Popper denomina la Gran Generación y que vivió en Atenas justo antes y durante la Guerra del Peloponeso— Pericles, en su famosa *Oración fúnebre*, dejó constancia de sus principios igualitarios liberales e individualistas. Aunque él mismo restringía implícitamente su ámbito de aplicación a los griegos, e incluso quizá sólo a los atenienses, su discurso estaba impregnado de significación para el desarrollo posterior de la tradición liberal. De la democracia ateniense dice:

Las leyes conceden igualdad de justicia en sus disputas privadas a todos los que son iguales, pero no ignoramos las exigencias de la excelencia... La libertad que disfrutamos se extiende también a la vida ordinarja; no nos mostramos recelosos ante los demás y no sermoneamos a nuestro vecino si elige su propio camino... Pero esta... libertad no nos hace hombres sin ley. Se nos ha enseñado el respeto a los magistrados y a las leyes, y a no olvidar nunca que debemos proteger a la parte ofendida... Somos libres de vivir exactamente como nos plazca, y aun así, estamos siempre listos para enfrentar cualquier peligro.

Es tal vez en Pericles donde encontramos la afirmación más clara de la visión liberal que logró unificar la Gran Generación y que abarcó las escuelas de los sofistas, Protágoras, Gorgias y la de Demócrito, el atomista.

En los trabajos de Platón y Aristóteles encontramos no el desarrollo ulterior de la visión liberal de la Gran Generación, sino una reacción contra la misma, una mutila-

---

[1] G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 144.

ción del liberalismo griego[2], o una contrarrevolución ante la sociedad abierta de la Atenas de Pericles[3]. En los trabajos de Platón y su discípulo, Aristóteles, la visión empírica y escéptica de los sofistas y de Demócrito es reemplazada por una especie de racionalismo metafísico, y la ética de la libertad e igualdad es repudiada radicalmente por Platón y, en forma más moderada, por Aristóteles. En *La República,* Platón anticipa lo que es, en realidad, una utopía antiliberal; en ella las afirmaciones de individualidad quedan desprotegidas y sin reconocimiento alguno; se repudia la igualdad moral entre los hombres y, una vez establecidas, las instituciones sociales quedan exentas de crítica y de posibilidades de mejoramiento. En su respuesta a los gérmenes de liberalismo moderno presentes en las enseñanzas de los sofistas, Platón formuló uno de los ataques más poderosos y sistemáticos contra la idea de la libertad humana en la historia del intelecto.

En el pensamiento de Aristóteles, el sentimiento antiliberal no es tan virulento como el que anima los trabajos de Platón, si bien sigue teniendo una fuerte presencia. Muchos historiadores del pensamiento político han llegado incluso a negar que pueda existir en Aristóteles alguna concepción de libertad individual o de derechos humanos, porque resultaría anacrónico adjudicar elementos liberales a un pensador premoderno; sin embargo, esta pretensión parece no tener fundamento ya que, como vimos, existen claros testimonios de concepciones individualistas modernas entre los sofistas. Alasdair MacIntyre declara de forma contundente:

> No existe expresión en ningún lenguaje antiguo o medieval que traduzca correctamente nuestra expresión «un derecho» hasta

---

[2] E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics,* New Haven, Yale University Press, 1957.

[3] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1945.

casi finales de la Edad Media. El concepto no cuenta con ningún término en hebreo, griego, latín o árabe... o en japonés sino hasta mediados del siglo XIX[4].

Muy cerca de esta perspectiva, Leo Strauss contrasta el «derecho natural clásico», en sentido adjetival, con las teorías modernas de los derechos naturales, aduciendo que el derecho natural antiguo está basado en el deber civil, mientras que las teorías modernas de los derechos naturales reservan un derecho para la libertad individual, el cual tiene validez independientemente y con anterioridad a cualquier obligación cívica[5]. La verdad de estas afirmaciones es que en ninguna parte de la obra de Aristóteles existe el más mínimo indicio de la afirmación del derecho negativo a la libertad individual que postularon modernistas tales como Hobbes y Locke y, en tiempos de Aristóteles, los sofistas. Sin embargo, puede argumentarse que la *Etica* de Aristóteles contiene en forma rudimentaria cierta concepción de los derechos humanos naturales —derechos que, puede decirse, poseen todos los seres humanos en virtud de su pertenencia a la especie—. En ocasiones, tal concepción se insinúa en la *Etica a Nicómaco,* como cuando se afirma que el ejercicio del juicio moral implica la responsabilidad individual, por lo que la virtud se conecta por tanto con el ejercicio de la elección[6]. Los derechos naturales que sugieren tales pasajes no son de ninguna manera los derechos negativos del liberalismo moderno, y coexisten con dificultad con la confusa defensa que hace Aristóteles de la esclavitud natural, si bien siguen siendo afirmaciones de los derechos naturales de una clase más afín a la concepción de los de-

---

4 Alasdair MacIntyre, *After virtue: A study in Moral Theory,* Londres, Duckworth and Co., 1981, p. 67.

5 Sobre este punto, véase Leo Strauss, *Natural Right and History,* Chicago, University of Chicago Press, 1953.

6 Esta consideración se la debo a Neera Badhwar.

rechos humanos, tal como quedan cimentados en la justicia natural que bosquejara Tomás de Aquino en la época medieval. En esta línea, mientras MacIntyre se equivoca en cuanto a que los conceptos del derecho natural eran desconocidos entre los antiguos, Strauss parece encontrarse en un terreno más firme al argumentar que la idea dominante del derecho natural entre los antiguos se basaba en el deber. En Aristóteles, de hecho, se trataba casi de una concepción funcional de los derechos, al considerarlos demandas generadas por las diversas actividades que desempeñaban los hombres en la *polis*. Aristóteles concebía claramente estas funciones como generadoras de derechos muy desiguales, sin que jamás originaran un derecho a la no interferencia o a la independencia personal. En realidad, el consecuente rechazo de Aristóteles de la igualdad política debe ser visto como parte esencial de su reacción conservadora contra el liberalismo naciente de Atenas. Con Aristóteles, de hecho, culmina el periodo protoliberal en Grecia, y no es sino con los romanos que encontramos el siguiente episodio significativo en la prehistoria de la tradición liberal.

Entre los romanos, las Leyes de las Doce Tablas, que pueden haber sido elaboradas a partir del modelo de las leyes de Solón, encerraban importantes garantías de libertad individual. La primera de las leyes públicas prescribe: «no se aprobará privilegio o estatuto alguno a favor de personas particulares, lo cual sería en perjuicio de otros y contrario a la ley, que es común para todos los ciudadanos y a la cual los individuos, cualquiera que sea su rango, tienen derecho». Sobre esta base creció en Roma una ley privada altamente desarrollada y, muchas veces, en extremo individualista. Esta tradición legal individualista declinó más adelante, en especial bajo el mandato de Justiniano y Constantino, pero ejerció influencia en los tiempos modernos a través del Renacimiento latino del siglo XVII. Especialmente significativos

fueron Livio, Tácito y Cicerón, historiadores y oradores cuyos trabajos dan cuerpo, en estilo informal, al espíritu de la ley romana en su fase individualista. De hecho, F. A. Hayek llega a caracterizar a Cicerón como «la principal autoridad para el liberalismo moderno». «A él», dice Hayek, «se debe la concepción de las reglas generales o *leges legum,* que regulan la legislatura, la concepción de que para poder ser libres hay que obedecer la ley, y la de que sólo el juez debiera ser la boca a través de la cual hablara la ley»[7]. De gran importancia también son algunos escritores estoicos, en especial el emperador Marco Aurelio, cuya concepción de la unidad racional de la especie humana, en razón de su participación en el *logos* divino, anuncia el moderno ideal liberal de universalismo. Pero quizá estas contribuciones estoicas fueron menos importantes para el futuro del liberalismo que la implantación de un orden legal individualista en uno de los episodios de la historia romana. Así, en la Roma antigua, tanto como en la Grecia clásica, algunos de los elementos de la visión liberal se hicieron presentes y, durante cierto tiempo, se incorporaron a la práctica a través de la legislación individualista.

¿Y qué hay de la contribución del cristianismo a la idea liberal de libertad? De acuerdo con la tradición historiográfica consolidada y ejemplificada en los escritos de Hume y Gibbon, la conversión del imperio romano a la fe cristiana, a partir del imperio de Constantino, representó el eclipse de los antiguos valores de tolerancia religiosa y respeto por la educación y la inteligencia. Desde esa perspectiva, el cristianismo significó un triunfo de la barbarie y la religión, e inauguró una edad oscura de intolerancia e ignorancia. En contraste, no cabe duda de que el cristianismo temprano fue, en comparación con las re-

---

[7] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 166.

ligiones de los romanos y los judíos, una fe individualista. Su concentración en la salvación del individuo y su afirmación del fin inminente de todas las cosas, alentó un relajamiento de las disciplinas morales de las viejas religiones y condujo a una intensificación del espíritu individualista expresado en muchas de las filosofías y religiones del periodo romano tardío. Sin embargo, de manera similar al individualismo de los estoicos y los epicúreos, el de los primeros cristianos fue antipolítico más que protoliberal. Tampoco tuvo, ni se percibió así, ninguna implicación definitiva para el orden político. Una vez emancipado de sus orígenes judaicos, el cristianismo se convirtió en una religión universal, doctrinalmente comprometida con una creencia en la igualdad original de todas las almas. Pero era una doctrina compatible con una gran variedad de arreglos políticos.

Por todas estas razones, la herencia moral del cristianismo en los periodos medieval y moderno temprano fue compleja y aun contradictoria. Si bien el cristianismo puso fin, de hecho, a la antigua tradición de libertad de pensamiento y de tolerancia religiosa, al mismo tiempo nos transmitió la visión universalista e individualista que encontramos en varios de los movimientos religiosos y filosóficos del periodo romano tardío. Al preservar estos logros de la Roma imperial, el cristianismo pasó a la modernidad en una forma que contiene auténticos elementos propios, como una de las piezas principales que intervinieron en la formación de la tradición liberal.

2. El liberalismo en el periodo moderno temprano

En el siglo XVII encontramos las primeras exposiciones sistemáticas de la visión individualista moderna de la cual emerge la tradición liberal. En Inglaterra, Thomas Hobbes (1588-1679) da voz a un individualismo intransigente cuya consumada modernidad marca una ruptura decisiva respecto de la filosofía social que legaron Platón y Aristóteles a la cristiandad medieval. En sus rasgos generales, el pensamiento de Hobbes es bastante conocido. De un estado de naturaleza hipotético, en el cual nadie puede evitar encontrarse en guerra con los demás, Hobbes deriva el artificio de la asociación civil, como condición de paz asegurada por la autoridad ilimitada de un poder soberano coercitivo. Los postulados de Hobbes acerca de la condición humana —su aseveración de que cada hombre actúa siempre en función de su propio beneficio, su creencia de que los hombres tienden por fuerza a evitar la muerte violenta como el mayor de los males, y su insistencia en que la mayoría de las cosas buenas en la vida son inherentemente escasas—, lo llevan a recha-

zar de forma contundente las nociones clásicas del bien o fin supremo de la vida humana, así como el lugar que había ocupado en la filosofía social la concepción clásica del *summum bonum*. Concibe los acuerdos políticos más como los artificios por los que el hombre consigue un remedio parcial para los males naturales que le toca sufrir, que como los que proporcionan las condiciones necesarias para la virtud y el florecimiento humanos. La sociedad civil, tal como la garantiza la autoridad soberana, es un espacio en el que cada hombre puede ejercer su incansable búsqueda de preeminencia respecto de los demás, sin que por ello se desate una guerra desastrosa de todos contra todos. La modernidad radical del individualismo de Hobbes se exhibe sin ambigüedades en su repudio de las ideas clásicas acerca del fin natural o la causa final de la existencia humana. Hobbes reemplaza la concepción aristotélica del bienestar humano como un estado de autorrealización o de florecimiento, por la denuncia de que, por naturaleza y circunstancias, el hombre se encuentra inevitablemente condenado a una búsqueda incesante de los objetos siempre cambiantes de sus deseos.

Todos estos rasgos del pensamiento de Hobbes son muestras conocidas de su modernidad. Menos conocidas, aunque destacadas por los estudiosos más importantes de Hobbes, son sus afinidades con el liberalismo. Por supuesto, su cercanía con el liberalismo estriba, en parte, en su intransigente individualismo. Sin embargo, también se encuentra en su afirmación de una libertad igual para todos los hombres en su estado natural y en su firme rechazo del derecho a la autoridad política por razones puramente hereditarias. Leo Strauss plantea el caso de Hobbes como el principal progenitor del liberalismo de la siguiente manera:

Si, entonces, la ley natural debe deducirse del deseo de autopreservación; si, en otras palabras, el deseo de autopreservación es

la raíz de toda justicia y moralidad, el hecho moral fundamental no es un deber, sino un derecho; todos los deberes se derivan del derecho fundamental e inalienable a la autopreservación. Así entonces, no hay deberes absolutos o incondicionales; los deberes obligan sólo en la medida en que su desempeño no pone en peligro nuestra autopreservación. Sólo el derecho a la autopreservación es incondicional y absoluto. La ley de la naturaleza que formula los deberes naturales del hombre no es una ley propiamente hablando. Dado que el hecho fundamental y absoluto es un derecho y no un deber, las funciones, tanto como los límites de la sociedad civil, deben ser definidos en términos del derecho natural del hombre y no en términos de sus deberes naturales. El Estado tiene la función no de producir o fomentar una vida virtuosa, sino de salvaguardar el derecho natural de cada uno. El poder del Estado encuentra su límite absoluto en ese derecho natural, no en ningún otro hecho moral. Si podemos llamar liberalismo a esa doctrina política que ve los derechos, en oposición a los deberes, como el hecho político fundamental del hombre, y que identifica la función del Estado con la protección y salvaguarda de dichos derechos, debemos entonces decir que el fundador del liberalismo fue Hobbes[8].

Michael Oakeshott ofrece una caracterización análoga de Hobbes al observar, en su profundo comentario sobre el *Leviathan*, que Hobbes expresa una moralidad de la individualidad y posee mayor espíritu liberal que muchos liberales declarados[9]. Por último, la interpretación marxista de su pensamiento, ofrecida por C. B. Macpherson, reconoce en Hobbes al primer y más distinguido portavoz del individualismo moderno[10].

En la Europa continental encontramos a otro precursor

---

[8] Leo Strauss, «On the Spirit of Hobbes Political Philosophy», en K. C. Brown, comp. *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, p. 13.

[9] Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, p. 63.

[10] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962. Trad. esp.

del liberalismo en Spinoza (1632-1677), quien de hecho se acerca más que Hobbes a la tradición liberal. Spinoza compartió muchos de los supuestos de Hobbes acerca del hombre y la sociedad; adjudicó a todos los seres humanos (así como a todas las cosas en la naturaleza) una abrumadora inclinación a la autopreservación, e insistió en que la sociedad humana fuera analizada y comprendida en términos de la interacción de esos agentes que necesariamente trabajan en favor de cada uno. Al igual que Hobbes, Spinoza buscó una nueva visión del hombre y la sociedad, entendiendo la vida social en términos que no confirieran a los seres humanos una libertad negada al resto de las cosas naturales, y, junto con Hobbes, consideró el poder y los derechos naturales como los dos términos mutuamente definitorios de su teoría política. Ambos fueron inequívocamente modernos al rechazar, por confuso o irrelevante para su propósito común, el vocabulario heredado de las nociones morales y políticas de las tradiciones aristotélica y cristiana dominantes.

A pesar de todas estas similitudes, los dos pensadores divergen en puntos cruciales. Para Hobbes, la paz es condición necesaria para todos los objetivos humanos, y la función gubernamental consiste únicamente en asegurarla. La libertad, silencio de la ley, es sólo la acción irrestricta en pos de los deseos del individuo, y es garantizada en la sociedad civil sólo en la medida en que la paz no se vea amenazada. En el pensamiento de Spinoza, sin embargo, la paz y la libertad se conciben como condiciones una de la otra. La unión social es condición para que los hombres desarrollen sus capacidades en libertad, y la función del gobierno es proteger la libertad tanto como mantener la paz. En Spinoza, en contraste con Hobbes, la libertad del individuo no es un valor negativo, mera ausencia de obstáculos para la satisfacción de deseos, sino el fin supremo de cada individuo, dado que los seres humanos buscan persistir en el ser, no sólo para evitar la muer-

te, sino para reafirmarse en el mundo como los individuos que son.

Todo ser humano busca disfrutar el ejercicio de sus propios poderes en libertad, ya que sólo así afirma su distintiva individualidad. La mejor organización política para tal efecto no es, como propone Hobbes, el gobierno autoritario, sino una democracia en la que se garanticen las libertades de pensamiento, expresión y asociación, todas ellas liberales. Tan individualista como Hobbes, y tan lejano a las tradiciones clásicas de la filosofía política occidental, Spinoza se encuentra más cerca de nosotros y del liberalismo al colocar la libertad en el corazón de su pensamiento político. Stuart Hampshire expresa esto atinadamente cuando dice que Spinoza se encuentra de nuestro lado de la barrera de la modernidad, y que debe ser confrontado con Aristóteles.

Para Aristóteles, la esclavitud no era un mal, ni mucho menos el más importante. Las nociones de libertad y liberación no se encontrarán en el centro de la ética y la filosofía de Aristóteles. Aquí no hay cabida para la sugerencia de que los hombres supuestamente libres se encuentran en un estado de servidumbre en razón de su ignorancia y emociones irreflexivas, y que además tendrían que ser liberados por la conversión filosófica, la cual revertiría muchas de sus creencias basadas en el sentido común. El ejercicio de los poderes cruciales de la mente, de la inteligencia real y de los buenos sentimientos no se representa como la liberación de un estado natural en el que dichas facultades se encuentran bloqueadas y no disponibles. Naturaleza y libertad no se oponen. De manera similar, en el pensamiento político de Aristóteles no hay lugar para la libertad individual de elección, como un valor social del mismo nivel que la justicia; tampoco para el respeto por la independencia o para la acción paralela con respeto a los deberes y las obligaciones[11].

[11] Stuart Hampshire, *Two Theories of Morality*, Oxford, Oxford University Press, p. 56.

Spinoza se encuentra más cerca del liberalismo que Hobbes al percibir la libertad del individuo como un valor intrínseco —como un ingrediente necesario para una vida mejor y como una condición indispensable para una vida plena—. A pesar de esto, Spinoza no es un liberal. Ni él ni Hobbes respaldaron la perspectiva superadora del liberalismo: la creencia de que el quehacer humano está sujeto a una superación indefinida en un futuro abierto. Sin duda, cada uno de ellos supuso que sus reflexiones eran suficientes, de aplicarse adecuadamente, para aligerar la carga humana, pero para ambos el horizonte de superación se encontraba ensombrecido por los permanentes impedimentos de la existencia humana. Mientras que para Hobbes siempre sería posible que la sociedad civil retrocediera a su bárbara condición natural de estado de guerra, para Spinoza el hombre libre siempre sería una rareza; la mayoría de los seres humanos y la mayor parte de las sociedades estarían siempre regidas por la pasión y la ilusión, más que por la razón. Para ambos, la ignorancia y la esclavitud son parte de la condición natural del hombre, y la lucidez y la libertad son las excepciones en la vida de la especie. Más que liberales, son precursores del liberalismo porque no compartieron la fe (o la ilusión) liberal de que la libertad y la razón pueden llegar a convertirse en la regla entre los hombres.

Hobbes y Spinoza pertenecen así a la prehistoria del liberalismo, y en ellos apreciamos, tanto como en otros casos, que el surgimiento del movimiento liberal como fenómeno claramente identificable, abarca una variedad de complejas influencias. Hacia finales del periodo medieval, los jesuitas españoles de la Escuela de Salamanca anticiparon algunos de los temas de los liberales clásicos de la Ilustración escocesa al argumentar que, no obstante las condiciones prevalecientes en el pasado, el precio justo de cualquier bien de consumo era el precio del mercado. En gran parte, sin embargo, esta contribución, al igual

que la de varios nominalistas medievales tardíos, se perdió pronto y ejerció poca influencia en la tradición intelectual liberal, aun cuando figure como contexto en muchos de los escritos de Locke. La principal contribución del periodo medieval no se produjo en el ámbito de la teoría; más bien se trata de una contribución heredada de las tradiciones prácticas del gobierno descentralizado y de la ley imparcial, eclipsadas en la Europa continental sólo por el surgimiento de la temprana monarquía absolutista moderna. La disolución del feudalismo como sistema social significó, en gran medida, la pérdida de estas tradiciones, si bien en Inglaterra pasaron a la modernidad a través de la Revolución Gloriosa, y fueron objeto de interpretación y aplicación más fuertemente individualistas.

Es en el periodo de predominio de los *whig*, que siguió a la Revolución Gloriosa, en los debates durante la guerra civil inglesa y, sobre todo, en el *Segundo tratado de gobierno* de Locke[12], cuando los elementos centrales de la visión liberal cristalizaron, por primera vez, en una tradición intelectual coherente expresada en un poderoso movimiento político, si bien con frecuencia dividido y conflictivo. En el nivel de la práctica, el liberalismo inglés de esta época comprendía una sólida afirmación del gobierno parlamentario, bajo el gobierno de la ley, en oposición al absolutismo monárquico, junto con el énfasis en la libertad de asociación y la propiedad privada. Fueron estos aspectos de la experiencia política inglesa sobre los que Locke teorizó y en los que encarnó su concepción de *sociedad civil:* la sociedad de los hombres libres, iguales bajo el gobierno de la ley, reunidos sin un propósito común, pero que comparten el respeto por los derechos de los demás. La sociedad civil sobre la que Locke teorizó no era un desarrollo reciente dentro de la experiencia inglesa.

[12] Véase la edición de Peter Laslett de la obra de John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Tal como Alan Macfarlane lo ha mostrado en su obra *Orígenes del individualismo inglés*[13], la sociedad inglesa era ya individualista en sus tradiciones legales, en sus leyes referentes a la propiedad, en su vida familiar y cultura moral varios siglos antes de la guerra civil. Fue sobre la base de varios cientos de años de desarrollo social y económico de un modelo individualista, como Locke y otros teóricos de la causa *whig* desarrollaron su concepción de la asociación civil bajo un gobierno limitado.

El pensamiento de Locke da cabida a una serie de temas que confieren al liberalismo inglés un carácter distintivo, que persiste hasta los tiempos de John Stuart Mill. En primer lugar, se encuentra firmemente asentado en el contexto del teísmo cristiano. La doctrina de Locke sobre los derechos naturales es completamente inteligible sólo en el contexto de su concepción de una ley natural que sea la expresión de la naturaleza divina, tal como John Dunn lo ha mostrado en su brillante estudio[14]. Los derechos naturales en Locke encierran las condiciones necesarias para proteger y preservar nuestras vidas, guiados por las leyes naturales que nos ha dado Dios. A la sombra de estas leyes, tenemos derecho a la libertad y a la adquisición de propiedades en las cuales nadie puede interferir, aunque, dado que seguimos siendo propiedad de Dios, no podemos alienar nuestra libertad completa e irreversiblemente, como en el caso de un contrato de esclavitud, y no se nos permite alienar nuestras vidas mediante el suicidio. Como criaturas de Dios, podemos adquirir ilimitados derechos sobre la naturaleza[15] y sobre

[13] Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism: The family property and social transition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

[14] John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

[15] Al respecto, véanse los originales estudios de James Tully, *A Discourse of Property: John Locke and his Adversaries*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.

los objetos que nosotros mismos hemos manufacturado, pero gozamos y ejercemos nuestra libertad sólo bajo las leyes dictadas por Dios. Este conjunto de ideas, en las que los derechos de propiedad liberales se legitiman en el contexto del teísmo cristiano, seguirá siendo característico del liberalismo en Inglaterra a lo largo de los tres siglos siguientes a la publicación de los principales escritos políticos de Locke.

El pensamiento de Locke saca a la luz un tema ausente o negado en el pensamiento de Hobbes y Spinoza: el tema de los vínculos entre el derecho a la propiedad personal y la libertad individual. Aparece en Locke lo que falta en los escritores individualistas anteriores: una clara percepción de que la independencia personal presupone una propiedad privada protegida con seguridad bajo el gobierno de la ley. Después de Locke, la idea de que una sociedad civil requiere de la amplia difusión de la propiedad personal se convierte en un tema central del trabajo liberal, y bajo esta perspectiva encarna la más grande contribución de Locke al liberalismo. Su teoría del conocimiento puede ser insostenible y difícilmente congruente con su exposición del fundamento de la ley natural en el ordenamiento divino, su teoría detallada de la propiedad puede resultar oscura y controvertida[16] y asociarse con una teoría del valor conferido por el trabajo del hombre, que se convertiría en fuente de debilidad en la ulterior teorización liberal. Pero su afirmación de que la libertad se reduce a nada en ausencia de derechos sólidos sobre la propiedad privada imprimió un sello permanente en el pensamiento político y dio al liberalismo inglés uno de sus rasgos definitorios.

En contraste con Hobbes y Spinoza, Locke es un liberal en virtud del relativo optimismo que penetra su pensamiento. A diferencia de Hobbes, Locke imaginó el esta-

[16] Véase Tully, *op. cit.*

do de naturaleza como una condición social en la cual los hombres son, por lo general, pacíficos y de buena voluntad, y guían su conducta por su conocimiento de los requisitos de la ley natural. Los hombres establecen una autoridad soberana, no porque sin ella pudieran aprovecharse uno del otro, sino porque en el estado de naturaleza no es conveniente que sean jueces de sí mismos. La debilidad que genera el gobierno civil, según Locke, es menos radical que en el caso de Hobbes. Es simplemente una falta de imparcialidad. Más aún, al pasar del estado de naturaleza a la condición civil, los hombres sólo pierden la libertad de castigarse a sí mismos ante las violaciones de sus derechos naturales. Lo único que hace el gobierno por ellos es proteger los derechos que ya poseían antes. Así, la visión de Locke del hombre natural es mucho menos pesimista que la de los individualistas preliberales. Si no se manifestó partidario de ninguna doctrina progresista, tal como la que propagó la Ilustración francesa, Locke, sin embargo, pertenece a la tradición liberal al no ver ningún obstáculo inherente en el establecimiento permanente de una sociedad libre. Sin duda vislumbró las luchas, en su propia sociedad, en contra de la monarquía absolutista como ejemplo de un movimiento contrario a un régimen arbitrario, exigido por la ley natural y la sociedad civil como un fin que todos los hombres podían alcanzar.

El movimiento popular en contra del absolutismo monárquico en la Inglaterra del siglo XVII tuvo diversos ingredientes peculiares, y algunos de ellos influyeron en la evolución posterior del liberalismo inglés. Uno de éstos fue el mito de la antigua constitución, leyes y tradiciones de la Inglaterra libre antes de quedar sometida por la conquista normanda, mito invocado por muchos antimonárquicos y parlamentarios. Entre los *levellers,* Lilburn habla de:

... el más grande agravio, y el opresivo cautiverio de Inglaterra desde el yugo normando, es el llamado derecho consuetudinario, *Carta Magna* que no es más que algo ruin, abundante en marcas de una servidumbre intolerable, y las leyes que desde entonces ha hecho el Parlamento han actuado de forma que nuestro gobierno se ha vuelto más opresivo e intolerable.

La leyenda de la libertad anglosajona tuvo una larga vida entre los reformistas y los radicales ingleses, de tal forma que cuando en 1780 se propuso la institución de una Sociedad para la Información Constitucional, uno de sus objetivos era la conservación de documentos de «los antiguos usos y costumbres» de la «venerable Constitución», transmitidos a nosotros desde nuestros ancestros anglosajones. Por otra parte, tal como W. H. Greenleaf lo ha señalado en su *Orden, empirismo y política,* J. Cartwright al atacar en 1806 la formación de una armada, alabó «el sagrado libro de la Constitución, redactado en lengua sajona y en estilo sajón». Por último, en su reciente estudio, *Tradición política en Gran Bretaña,* Greenleaf destaca: «Cuando en la crisis de 1848 se escribió en *The Economist* "Gracias a Dios somos sajones", era este conjunto de virtudes e ideas políticas las que se invocaban; de manera similar en 1855 la Asociación para la Reforma Administrativa usó en su propaganda la doctrina de la antigua Constitución»[17]. Así, la idea de una antigua Constitución continuó inspirando proyectos para una reforma radical de tipo liberal, incluso hasta mediados del siglo XIX.

El segundo ingrediente de importancia en el liberalismo inglés del siglo XVII fue la relación fundamental en su argumentación y retórica entre las doctrinas del derecho natural y las interpretaciones radicales protestantes de las

---

[17] W. H. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500-1700,* Westport, Conn, Greenwood Press, 1980, p. 265; y W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition,* vol. 2, *The ideological heritage,* Londres, Methuen, 1983, p. 22.

Escrituras. Thomas Edwards, el constitucionalista presbiteriano, escribió:

> Todos los hombres son por naturaleza hijos de Adán, y de él han derivado una propiedad natural, los derechos y la libertad... Por nacimiento todos los hombres son igualmente propensos a gustar de la propiedad, la libertad y los derechos; y así como Dios nos ha enviado a este mundo valiéndose de la naturaleza, cada uno con libertad y propiedad innatas, naturales, así hemos de vivir todos en igualdad y de manera similar, para disfrutar cada quién su derecho por nacimiento y privilegio.

Ruggiero aseveró programáticamente que el «iusnaturalismo (teoría de la ley natural) es una clase de protestantismo legal»[18]. Es claro que en la Inglaterra del siglo XVII se había fraguado un vínculo entre el liberalismo político y el disentimiento religioso, que incluso perduró hasta el siglo XX. Existe un importante contraste en este aspecto entre el desarrollo del liberalismo en Inglaterra y el que se dio en Francia. En este último, y en países católicos como Italia y España, el liberalismo presentó siempre una tendencia anticlerical y una forma de libre pensamiento más pronunciadas que en Inglaterra; en dichos países el disentimiento religioso no se asociaba con demandas de tolerancia religiosa[19]. Las doctrinas del pensador protestante francés Calvino (1509-1564) produjeron en Ginebra una de las sociedades más represivas de que se tenga memoria. Por otra parte, las doctrinas protestantes de Lutero (1483-1546) tuvieron en Alemania una implicación política autoritaria, no liberal. En Bohemia, es cierto, las enseñanzas de Jan Hus (1369-1415) sostuvieron la ilegitimidad del recurso a la autoridad papal y eclesiástica en asuntos de conciencia, un tema que Hus abor-

---

[18] G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1927, p. 24. Trad. esp.

[19] Al respecto, véase Ruggiero, *op. cit.*, pp. 395-406.

da parcialmente bajo la influencia del reformista religioso inglés John Wyclyf (1320-1384). En general, es justo decir que la demanda de tolerancia religiosa fue, en la mayor parte de Europa, una consecuencia de la lucha política entre las iglesias protestante y católica, y sólo en Inglaterra llegó a establecerse firmemente, durante varios siglos, la conexión entre inconformismo religioso y libertades liberales.

3. El liberalismo y la Ilustración: contribuciones francesa, norteamericana y escocesa

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, la historia del liberalismo en Europa continental y la difusión de la Ilustración deben ser vistas como aspectos de una misma corriente de pensamiento y práctica. No ocurrió así en Inglaterra, donde la victoria de las fuerzas parlamentarias en la Revolución de 1688 inauguró un largo periodo de estabilidad social y política en un orden individualista bajo la égida de la nobleza *whig*. En Francia, el liberalismo surgió y se desarrolló en contra de un pasado de prácticas feudales e instituciones absolutistas para las que existe muy poca analogía en la experiencia inglesa. A pesar de todos los intentos de los Estuardo para instaurar una monarquía absolutista de corte continental, las viejas tradiciones inglesas inhibieron la construcción en Inglaterra de algo parecido al orden social y político del *ancien régime* francés. Más aún, tal como ya se observó, la fuerza política de la Iglesia católica en Francia, como en cualquier otra parte de Europa, confirió al liberalismo francés, desde un principio, un carácter distintivo al asociarlo

con el libre pensamiento y el anticlericalismo, más que con el inconformismo religioso. Dados sus antecedentes en el orden preindividualista social y político, el liberalismo francés tuvo desde sus inicios un entorno menos propicio que en Inglaterra para desarrollarse, y esto se reflejó en la tendencia de los liberales franceses a invocar la experiencia inglesa, comparándola con su propio pasado menos individualista. Consecuentemente, el movimiento liberal francés fue en sus etapas iniciales acusadamente anglófilo, y gran parte de su crítica al poder arbitrario en tiempos del *ancien régime* dependió de una interpretación (no siempre precisa desde el punto de vista histórico) del desarrollo continental inglés. Así, en su obra maestra *El espíritu de las leyes* (1748), Montesquieu se sirvió de su comprensión, un tanto imperfecta, de la Constitución inglesa para presentarla como poseedora de un sistema de contrapesos y de separación de poderes, en virtud de los cuales la libertad de los individuos quedaba garantizada.

Si bien no compartió muchos de sus excesos característicos, Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), es una figura representativa de la Ilustración francesa. Además de describir una forma de gobierno constitucional regulado por la ley, y de defenderlo en contra de cualquier clase de despotismo y de tiranía, Montesquieu, en *El espíritu de las leyes*, propugnó y ejemplificó un enfoque naturalista para el estudio de la vida social y política, en el que enfatizaba la influencia que tienen en las instituciones sociales y en el comportamiento, las condiciones geográficas y climáticas y otros factores naturales. De manera inconsistente e incierta, el trabajo de Montesquieu muestra el compromiso con una ciencia de la sociedad, compartido por todos los pensadores de la Ilustración, desde Condorcet hasta David Hume. En este contexto, es importante distinguir el movimiento que denominamos Ilustración de una corriente de pensamiento

previa en Francia, y en muchos sentidos más profunda: la del humanismo escéptico de los *libertins érudits*, que se desarrolla en Francia a principios del siglo XVII. Estos escépticos fueron los descendientes de los nuevos pirronianos del siglo XVI, los cuales redescubrieron el escepticismo de los antiguos filósofos griegos Pirrón y su discípulo Sexto Empírico. Quizá los más notables pirronianos fueron Michel de Montaigne y Pierre Charron, aunque no debe pasarse por alto al gran escéptico Pierre Bayle quien, con su monumental *Diccionario histórico y crítico* (1740), contribuyó al proyecto de la Ilustración de una enciclopedia de todo el conocimiento. A pesar del espíritu que los animó, los *libertins érudits* escépticos no podrían haber estado más alejados de los *philosophes* de la Ilustración. Al igual que estos últimos, los escépticos de los siglos XVI y XVII se opusieron a la superstición y al fanatismo y fueron exponentes de la tolerancia en asuntos de creencias y conciencia; no obstante, dada su deuda con los escépticos y sofistas griegos, y en especial con Sexto Empírico, no creían en una ciencia de la naturaleza humana y la sociedad. Tampoco compartieron la fe en el progreso que inspiraba a muchos de los *philosophes,* especialmente a Diderot (1713-1784) y a Condorcet (1743-1794). Ante todo, su escéptica desconfianza respecto de la razón humana condujo a los pirronianos a la humildad, más que a la incredulidad, en lo que se refiere a los misterios y dogmas de la religión revelada; así, recomendaron la sumisión a la Iglesia en los asuntos del otro mundo, y dejaron abiertas las puertas a la fe, siempre y cuando su expresión estuviera libre de intolerancia.

En contraste, los *philosophes* del siglo XVIII albergaron extravagantes esperanzas en la razón humana. Estas se resumen memorablemente en la *Historia del progreso humano* (1794) de Condorcet. Al escribir este libro, en tono irónico, Condorcet se escondía del terror revolucionario; en él expone la doctrina superadora del liberalismo en su for-

ma más pura e intransigente, como una doctrina de perfectibilidad humana. El supuesto que encierra es que nada en la naturaleza humana o en las circunstancias humanas podrá evitar la concreción de una sociedad en la que se eliminen todos los males naturales y en la que sean abolidas las eternas locuras humanas: guerras, tiranía, intolerancia. Esta doctrina perfectibilista llega incluso a rechazar las ideas clásicas de perfección por ser excesivamente estáticas; en lugar de ello, asevera que la vida humana se encuentra abierta a la superación indefinida, sin límites reconocibles, dentro de un futuro abierto. Esta visión de perfectibilidad no sólo es una concepción de la naturaleza humana como ajena a cualquier falla trágica, sino también como una filosofía de la historia. Entre los griegos y los romanos, considera, el aprendizaje y las letras florecieron, y la ética y la política estuvieron sujetas a un cuestionamiento basado en la razón; pero la llegada del cristianismo obstruyó la tendencia natural al progreso e inició una era oscura de ignorancia y esclavitud de la mente y el cuerpo. William Godwin, casi contemporáneo de Condorcet, en su *Justicia política* (1798) argumentó en favor de la autoperfectibilidad del género humano, mediante el ejercicio de la razón, señalando que las expectativas de superación no son una esperanza, sino una fe; fundamenta su argumento en la afirmación de una ley del progreso, cuyo mecanismo puede retardarse u obstruirse, pero nunca evitarse. En estos liberales de la Ilustración, el compromiso liberal de reforma y superación se vuelve una teodicea, parte de una religión humanitaria y adquiere el carácter de necesidad. Tal como Condorcet lo expresa con ironía intencionada:

¿Y cómo ha sido calculada en forma tan admirable esta visión de la raza humana, emancipada de todas sus cadenas, liberada igualmente del dominio de la suerte, así como del de los enemigos de su progreso, avanzando con paso firme y certero por el

camino de la verdad para consolar al filósofo que se lamenta por los errores, los actos flagrantes de injusticia, los crímenes con los que la tierra se encuentra aún contaminada? Es la contemplación de esta perspectiva la que le recompensa en todos sus esfuerzos por apoyar el progreso de la razón y el establecimiento de la libertad. Se atreve a mirar estos esfuerzos como una parte de la eterna cadena del destino de la humanidad[20]...

Definitivamente no todos los *philosophes* franceses coincidieron en señalar el carácter apodíctico del progreso. Uno de los más destacados, Voltaire, estaba más cerca de Hume en su expectativa de que los periodos de avance y superación se verían sucedidos, en el curso natural de las cosas, por periodos de regresión y barbarie y en su *Cándido* (1759) elaboró una sátira inolvidable de la creencia optimista (expuesta por Leibniz) de que éste es el mejor de los mundos posibles. Por otra parte, los filósofos escoceses, si bien compartieron el proyecto de los *philosophes* de una ciencia de la naturaleza humana y la sociedad, no respaldaron la afirmación de que el perfeccionamiento indefinido fuese posible, o el progreso inevitable. En Francia misma, la interpretación de la historia como ley del progreso fue objeto de críticas devastadoras por parte del más formidable oponente de la Ilustración, J. J. Rousseau, quien paradójicamente sostuvo una versión de la tesis de la perfectibilidad del hombre. Esta interpretación fue socavada, sobre todo, no por las ideas de Rousseau sino por la experiencia misma de la Revolución francesa, en la que muchas de las ideas de los *philosophes*, y de su crítico Rousseau, parecieron someterse a una auto-refutación decisiva.

Así como en Inglaterra dicha tesis condujo, a través de los escritos de Edmund Burke, al desarrollo de una forma

[20] Marqués de Condorcet, *The History of Human Progress*, libro 10, revisado por Nicholas Capaldi, *The Enlightenment: The Proper Study of Mankind*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1965, p. 312.

de conservadurismo en la que los valores liberales se preservaron, al tiempo que las esperanzas liberales se depuraron, en Francia se originó una prolífica literatura, con un claro mensaje de desengaño y de autocrítica liberal. Por el lado constructivo, esta tesis generó el programa del *Garantismo*, desarrollado durante los años treinta y cuarenta del siglo XIX por un grupo conocido como los «doctrinarios», que, guiados por F. P. G. Guizot, tenían una fuerte influencia de otro liberal anglófilo, Benjamin Constant. Dicho programa fue tanto una reacción de los pensadores liberales ante las experiencias de la Revolución francesa de 1789, como un genuino intento de purificar la experiencia constitucional de Inglaterra y convertirla en una doctrina de libertad política y civil. Acogida con entusiasmo en Inglaterra por movimientos y figuras como Charles James Fox, así como por muchos en América y en Francia misma, la Revolución francesa muy pronto defraudó las esperanzas liberales de democracia y exacerbó los temores a la soberanía popular. En Inglaterra, como ya se señaló, indujo a Edmund Burke, un influyente *whig* que había defendido las proclamas separatistas de los colonos norteamericanos, a sentar los fundamentos teóricos del conservadurismo inglés en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790). En Francia, el *Terror* condujo a los principales pensadores liberales a reconsiderar el optimismo y el racionalismo de la Ilustración y, en particular, a repudiar la teoría totalitaria de la democracia como el vehículo de una voluntad general que se presagiaba en los escritos de J. J. Rousseau.

De hecho, el crítico más profundo de la teoría de la democracia de Rousseau fue el teórico que inspiró el movimiento garantista, Benjamín Constant. En su estudio titulado *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819), Constant desarrolla con gran fuerza y claridad una distinción crucial entre la libertad, vista como una esfera garantizada de independencia personal, y la liber-

tad vista como el derecho de tomar parte en el gobierno. Afirma, además, que el concepto moderno de libertad es equivalente a independencia personal, mientras que el antiguo concepto de libertad —la libertad que Rousseau trató de revivir según Constant— es la libre participación en la toma de decisiones colectivas. ¿Qué es este concepto de libertad moderna para Constant, y cómo lo contrasta con el antiguo concepto de libertad? Constant establece así su distinción:

La libertad es el derecho de cada hombre de atenerse únicamente a la ley, el derecho de no ser arrestado, juzgado, sentenciado a muerte o molestado en forma alguna por el capricho de uno o más individuos. Es el derecho de cada uno de expresar sus propias opiniones, de dedicarse a sus propios asuntos, de ir y venir, de asociarse con otros. Es, por último, el derecho de cada uno de influir en la administración del Estado, ya sea designando a todos o a algunos de sus funcionarios, o bien, mediante el consejo, o planteando sus demandas y peticiones, que las autoridades están en mayor o menor grado obligadas a tomar en cuenta.

Comparemos esta libertad con la de los antiguos. Aquélla consistía en el ejercicio colectivo, pero directo, de muchos privilegios de soberanía, de deliberación sobre el bien común, la guerra y la paz, la votación acerca de las leyes, de enjuiciar, la revisión de cuentas, etc.; pero mientras que los antiguos veían en esto la integración de su libertad, sostenían que todo ello era compatible con la sujeción del individuo al poder de la comunidad... Entre los antiguos el individuo, soberano en los asuntos públicos, era un esclavo en cualquier relación privada. Entre los modernos, por el contrario, el individuo, independiente en su vida privada, es, aun en los estados más libres, un soberano sólo en apariencia. Su soberanía está restringida, y casi suspendida, y si una y otra vez la ejercita, lo hace sólo para renunciar a ella[21].

---

[21] Benjamin Constant, «Liberty Ancient and Modern», citado en G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1972, pp. 167-168.

Ya se ha señalado que, interpretada literalmente, la aguda dicotomía de Constant no es históricamente defendible. Su significado principal es el papel que juega en el pensamiento de Constant y en las actividades de los garantistas a los que inspiró, al esclarecer el hecho, de importancia central para todos los liberales clásicos, de que la libertad individual y la democracia popular mantienen una relación contingente, pero no necesaria. En su conocida obra *Democracia en América* (1835), y en un contexto teórico mucho más amplio, Alexis de Tocqueville expresa las mismas reservas acerca de la democracia popular. La preocupación de Tocqueville en ese trabajo difiere de la de Constant en que está mucho menos angustiado por los peligros de la democracia totalitaria, tal como se expresó con el *Terror* revolucionario, que por la amenaza que representa para el individualismo un gobierno democrático de las masas. Tocqueville no discute jamás la inevitabilidad de la democracia, pero se preocupa (al igual que J. S. Mill, quien estuvo muy influido por su trabajo) por prevenir el peligro que entraña la democracia como una tiranía de las mayorías. Junto con Constant, Tocqueville dio al liberalismo francés posrevolucionario su distintivo aroma de individualismo intransigente y de apasionado pesimismo acerca del futuro de la libertad. En lo que se refiere a Francia, y a la mayor parte de Europa, el pesimismo de los grandes liberales franceses estaba justificado, ya que a partir de la segunda mitad del siglo XIX el movimiento liberal se vio desplazado por el movimiento socialista como expresión de una política progresista.

En sus rasgos generales, la contribución norteamericana clásica a la tradición liberal estuvo mucho menos influida por las concepciones de la Ilustración que la francesa, si bien se encuentran presentes algunos otros elementos (incluyendo la influencia de la filosofía escocesa). A veces se ha sostenido que el liberalismo en el mundo de habla inglesa tuvo diferentes fuentes, siguió un curso dis-

tinto e incluso constituyó una tradición divergente y separada de la que surgió y prevaleció en Francia. En su mayor parte, esta afirmación de que el liberalismo del mundo francófono y anglófono abarca dos tradiciones opuestas es la de que, mientras que el liberalismo inglés se concebía a sí mismo como fundando la afirmación de libertad en una apelación a los derechos antiguos y a los precedentes históricos, el liberalismo francés comprende una apelación fundamental a los principios abstractos de los derechos naturales. Respecto del caso inglés, se ha observado que los padres del liberalismo del siglo XVII recurren no sólo al mito histórico de la antigua Constitución, sino también al derecho natural basado en la autoridad de las Escrituras. La interpretación del liberalismo como un movimiento contenido en dos tradiciones divergentes cuenta con menos apoyo en el caso norteamericano, en donde la apelación a los derechos naturales fue desde un principio prominente. Tal como D. G. Ritchie subraya: «Cuando Lafayette envió, por conducto de Thomas Paine, la llave de la destruida Bastilla a George Washington, estaba confesando, con un símbolo pintoresco, la deuda de Francia con América»[22]. En efecto, la Declaración de Independencia de 1776 había sancionado la rebelión de los colonos norteamericanos en contra del gobierno británico al hacer explícita la referencia a «los derechos naturales e inalienables» de los cuales habían sido privados. Más aún, la famosa Constitución de Virginia de 1776, con su invocación del «derecho incuestionable, inalienable e inexcusable» de las personas de reformar, alterar o abolir gobiernos injustos, hace una apelación a un principio abstracto (más que a un precedente histórico), que iba a influir sobre los mismos revolucionarios franceses.

Así, hay poca base en el ejemplo norteamericano para

[22] D. G. Ritchie, *Natural Rights*, Londres, Allen & Unwin, 1894, página 3.

derivar una interpretación que represente al liberalismo anglófono como primariamente un movimiento en defensa de las antiguas libertades, y al movimiento francés como parte de una especulación abstracta. Sin duda, la milenaria historia de autocracia en Francia hizo de la apelación a la antigua libertad algo aún menos plausible que en Inglaterra, lo que tampoco significa que los postulados liberales no estuvieran apoyados por un análisis histórico y social (como el que hicieron Montesquieu y otros) que descartara la apelación a los derechos naturales. Tanto el movimiento liberal «inglés» como el «francés» emplearon análisis históricos que recurrían paralelamente al principio abstracto y al derecho natural.

En el caso norteamericano, sin duda, los rebeldes constitucionalistas adoptaron una gran variedad de puntos de vista. Esta variedad se refleja en los *Documentos federalistas,* que tienen posiciones que van desde el radicalismo de Jefferson, hasta la moderación de Madison y el torismo norteamericano de Hamilton. La contribución liberal norteamericana al liberalismo clásico es, por esta razón, no menos compleja que la francesa o la inglesa. No obstante, se mantiene como una tradición integral, única, ya que los liberales constitucionalistas norteamericanos, al igual que los *whig* ingleses y los garantistas franceses, buscaron establecer «un gobierno de leyes, no de hombres», según las palabras de la Declaración de Derechos que precedió a la Constitución de Massachusetts de 1780. Es esta aspiración, más que ninguna otra, la que confiere al liberalismo clásico una identidad y un carácter en virtud de los cuales trasciende su diversidad interna, y es la misma aspiración la que da cuerpo a todos los escritos de los *Documentos federalistas.* Debe destacarse aquí que, mientras que los constitucionalistas norteamericanos tenían mucho en común con la Ilustración francesa, no compartieron con los *philosophes* su animadversión hacia el cristianismo. La Constitución norteamericana, tal como sur-

gue de la Guerra de Independencia, es una declaración auténticamente «lockeana», en la que el derecho a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad que proclama se basa en una ley natural que se concibe ordenada por Dios. En forma más general, el espíritu de los *Documentos federalistas* es muy diferente del de la Ilustración francesa, en la medida en que los escritos federalistas están permeados por un sentido de la imperfección humana que anima todas sus propuestas constitucionales. En este énfasis en la imperfectibilidad humana, los constitucionalistas norteamericanos coinciden con los pensadores de la Ilustración escocesa, cuyos escritos, en especial los de Adam Smith, ejercieron gran influencia en los primeros.

Es en los escritos de los filósofos sociales y los economistas políticos de la Ilustración escocesa donde encontramos la primera formulación universal y sistemática de los principios y fundamentos del liberalismo. Entre los franceses, así como entre los norteamericanos, el pensamiento liberal estuvo ligado, en cada momento, con una respuesta a una crisis particular de orden político. No es que el pensamiento de los filósofos escoceses no estuviera condicionado por el contexto histórico en el que ellos mismos se encontraban, sino que más bien buscaron, como quizá no lo hicieron consistentemente los liberales franceses y norteamericanos, fundamentar sus principios liberales en un entendimiento global del desarrollo social y humano y en una teoría de la estructura social y económica cuyos términos tuvieran el estatus de leyes naturales, y no meramente de generalizaciones históricas. Esta aspiración escocesa a una ciencia de la sociedad en la que los ideales liberales recibieran fundamento, a partir de una teoría de la naturaleza humana y del orden social, se encuentra presente aun en los escritos sobre cuestiones políticas y económicas del gran escéptico David Hume. En Hume, en contraste con los pensadores de la Ilustración francesa, la defensa de un orden liberal invoca el he-

cho de la imperfección del hombre. En su *Tratado de la naturaleza humana,* Hume señala la restringida benevolencia y las limitaciones intelectuales de los hombres, así como la inalterable escasez de los medios para satisfacer las necesidades humanas, como causas del surgimiento de los principios básicos de justicia. Estos últimos están dados en lo que Hume llama las «tres leyes fundamentales de la naturaleza»: estabilidad en las posesiones, su transferencia por consentimiento y el cumplimiento de promesas. En su ensayo *La idea de una comunidad de bienes perfecta,* Hume va más allá y esboza, con espíritu utópico, el perfil básico de un orden político en el que estas leyes de la naturaleza se integran y garantizan la libertad individual bajo el gobierno de la ley. Es en Hume, en efecto, a pesar de su reputación de teórico conservador, en donde encontramos la más poderosa defensa del sistema liberal de gobierno limitado.

En su forma más acreditada, sin embargo, los principios del sistema liberal fueron expuestos y defendidos por Adam Smith en su *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776). El análisis de Smith presenta tres importantes rasgos que heredarán más tarde sus sucesores liberales. Encontramos, primero, la idea de que la sociedad humana se desarrolla a través de una serie de etapas, épocas o sistemas distintos que culminan en el sistema comercial o de libre empresa. Esta concepción imprime un acentuado grado de sofisticación histórica a la idea, común entre los escritores humanistas cívicos posrenacentistas y presente en los escritos de Maquiavelo, de que la historia humana puede entenderse como una serie de ciclos simples de auge y declive de las civilizaciones. Segundo, Smith reconoce, como lo hacen todos los grandes liberales clásicos, que los cambios en el sistema económico van de la mano con los cambios en la estructura política, de tal forma que el sistema de libertad comercial encuentra su contrapartida natural en un orden constitu-

cional que garantice las libertades civiles y políticas. Por último, el sistema de Smith es declaradamente individualista, de forma que las instituciones sociales se entienden como el resultado de las acciones de los individuos, pero no como de la ejecución de la intención o el diseño humanos. El sistema que Smith expone es, en otras palabras, una versión del individualismo metodológico, en el cual el agente humano individual se encuentra al término de cada explicación social. El sistema smithiano también es individualista en un sentido moral, ya que emana de su concepto del *sistema de libertad natural*, en el que todas y cada una de las personas poseen la mayor libertad posible, siempre y cuando sea compatible con la libertad de todos.

La teoría de Smith se distingue de la liberal previa, y de las reflexiones menos formales de la mayoría de sus colegas liberales franceses y norteamericanos, por su carácter sistemático y universal. Por completo congruente con su individualismo metodológico, Smith percibe, como no lo hicieron liberales posteriores como J. S. Mill, que la distinción entre los aspectos económicos y políticos de la vida social no puede estar libre de arbitrariedad o artificialidad ya que existe una constante interacción entre ellos y, sobre todo, obedecen a los mismos principios explicativos y se ajustan a las mismas regularidades. En este enfoque sistemático, el trabajo de Smith es paralelo al de los demás pensadores de renombre de la Ilustración escocesa: Adam Ferguson, David Ricardo y otros; asimismo, a través de su amigo y discípulo Edmund Burke, el enfoque de Smith tuvo un impacto directo en el pensamiento liberal inglés, hasta que los planteamientos de la escuela escocesa perdieron fuerza a raíz del surgimiento del radicalismo filosófico de Bentham.

4. La era liberal

La Europa del siglo XIX, y en especial Inglaterra, pueden contemplarse con razón como la ejemplificación del paradigma histórico de una civilización liberal. A. J. P. Taylor retrató memorablemente el carácter individualista de la vida inglesa durante el siglo anterior al estallido de la Primera Guerra Mundial:

Hasta agosto de 1914, un caballero inglés respetuoso de la ley podía pasar por la vida y notar, apenas, la existencia del Estado más allá del policía y la oficina de correos. Podía vivir donde quisiera y como quisiera. No tenía un número oficial o tarjeta de identificación. Podía viajar al extranjero, o dejar su país para siempre, sin un pasaporte o permiso oficial. Podía cambiar su dinero por alguna otra moneda sin restricción o límite. Podía comprar mercancías de cualquier parte del mundo en los mismos términos en los que compraba artículos en su país. Por la misma razón, un extranjero podía vivir en este país sin permiso y sin informar a la policía. A diferencia de los países del continente europeo, el Estado no exigía a sus ciudadanos que cumplieran con el servicio militar. Un inglés podía enrolarse, si así lo deseaba, en el ejército regular, en las fuerzas navales o territo-

riales. También podía ignorar, si así lo decidía, las demandas de defensa nacional. Ocasionálmente, acomodados cabezas de familia eran llamados para que prestaran sus servicios como jurado. De otra manera, cooperaban con el Estado sólo aquellos que deseaban hacerlo... Al ciudadano adulto se le dejaba solo[23].

Muchos otros escritores han visto en la Inglaterra del siglo XIX una edad de oro de la teoría y la práctica liberales. Tal interpretación es justificable y no necesariamente errónea, siempre y cuando entendamos la complejidad de los acontecimientos durante ese periodo y, de manera más particular, mientras entendamos cómo el liberalismo de la variante clásica condujo en esa época a un nuevo liberalismo revisionista que, en muchas formas, comprometió o suprimió los principales razonamientos de la escuela clásica liberal de Tocqueville, Constant, los filósofos escoceses y los autores de los *Documentos federalistas.*

En el área de la práctica política, la Inglaterra del siglo XIX experimentó algunas victorias notables para el movimiento liberal. El Acta de Emancipación Católica de 1829, la Reforma de 1832 y la revocación de las leyes relacionadas con el precio del trigo en 1846, junto con un sin número de medidas menores, representaron la prueba palpable de la fuerza de la opinión y la agitación liberales en Inglaterra durante estas décadas. En particular, la Liga contra la Ley del Trigo conformó una coalición, encabezada por Richard Cobden y John Bright, de grupos radicales y liberales que apoyaban el libre comercio; sus puntos de vista condensaban el espíritu puro del liberalismo clásico, oponiéndose a las aventuras militares y favoreciendo, al mismo tiempo, una reducción de los gastos públicos. Cobden y Bright tuvieron éxito en su campaña en favor del libre comercio y su preferencia liberal por bajos impuestos y un gasto público reducido se trasmitió a W.

---

23 A. J. P. Taylor, *English History 1914-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1965, p. 1.

E. Gladstone, quien la transformó en política pública durante el desempeño de su cargo como ministro del Tesoro y, más tarde, como primer ministro. Por lo menos durante la primera parte del siglo XIX, y quizá hasta la Primera Guerra Mundial, la práctica política en Inglaterra se vio dominada por actitudes liberales, que se daban por sentadas como presupuestos de la actividad política, y con frecuencia asociadas con la disidencia religiosa y el inconformismo, pero que de hecho se fueron extendiendo por el espectro político y religioso hasta abarcar casi toda la clase política.

El que Inglaterra en el siglo XIX haya sido gobernada en gran medida por los preceptos del liberalismo clásico es un hecho que no puede negarse. Al mismo tiempo, es fácil simplificar el periodo. En el terreno de la práctica legislativa y política, cabe cuestionar si hubo algún periodo en el que el principio de *laissez-faire* se aplicara en su forma pura. La primera reglamentación sobre las fábricas fue aprobada en las décadas iniciales del siglo, y representó una aceptación del principio de intervención gubernamental en la vida económica. Es cierto, desde luego, que ninguno de los economistas clásicos de las escuelas inglesa o escocesa llegó a proponer que el Estado tuviera sólo funciones de «vigilante nocturno», pero el punto sobresaliente es, no obstante, que los economistas clásicos aspiraron a un minimum individualista de actividad estatal. Tal como G. J. Goschen lo expresó en 1883:

Ya sea que dirijamos la mirada a los acontecimientos de años sucesivos, a los decretos o a publicaciones de sucesivos parlamentos o a la publicación de libros, lo que vemos es la imposición de límites, cada vez más estrechos, al principio del *laissez-faire*, mientras que la esfera de control e interferencia gubernamental aumenta de tamaño en forma de círculos concéntricos[24].

[24] G. J. Goschen, *Laissez-faire and Government Interference*, Londres, 1883, p. 3; citado en W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, vol. 2, *The ideological heritage*, Londres, Methuen, 1983, p. 44.

El hecho es que, por lo menos a partir de 1850, la intervención y la actividad gubernamentales van experimentando una expansión gradual y van penetrando muchas de las áreas de la vida. Más aún, el consenso político y los preceptos liberales clásicos nunca presentaron un frente único y se vieron sujetos a una poderosa impugnación de Benjamin Disraeli, quien repudió el liberalismo a favor de una doctrina romántica *tory*, urdida a partir de una mitología personal[25]. Ciertamente, alrededor de 1870, aquellos que en Inglaterra seguían aferrándose a los principios liberales clásicos tenían la angustiosa conciencia de que el desarrollo histórico les estaba dando la espalda. Es verdad que, de 1840 a 1860, hay en los escritos de los defensores del *laissez-faire* de la Escuela de Manchester y en los de *El Economista* (en los que Herbert Spencer colaboró) una confianza en que las victorias políticas de los años cuarenta vaticinaban un periodo de creciente libertad, personal y económica, sobre un telón de fondo de paz internacional; aun así, esto no sucedió mucho antes de que Spencer y otros cayeran en la cuenta de que la causa de la libertad era una causa perdida en la práctica y de que el advenimiento de una nueva época de militancia era inminente.

En el ámbito ideológico, por otro lado, las ideas clásicas liberales experimentaron en Inglaterra un retraimiento durante la mayor parte del siglo XIX. La primera ruptura del liberalismo inglés decimonónico con el liberalismo clásico fue ocasionada probablemente por Jeremy Bentham (1748-1832), fundador del utilitarismo, y por James Mill (1772-1836), discípulo de Bentham. En muchos sentidos, Bentham se mantuvo como un liberal clásico. Fue un defensor enérgico del *laissez-faire* en la política

25 Sobre Disraeli, véase el magnífico estudio psicológico de Berlin, «Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity», en I. Berlin, *Against the Current*, Londres, Hogarth Press, 1980, pp. 262-286. Trad. esp.

económica y de la no intervención en los asuntos externos, y su adhesión a reformas legales con frecuencia se ubicó del lado de la libertad individual. Al mismo tiempo, la filosofía política y moral de Bentham, el utilitarismo, al incurrir en lo que Hayek ha denominado la falacia constructivista —la creencia de que las instituciones sociales pueden ser objeto de un exitoso rediseño racional—, suministró la justificación para una política intervencionista no liberal muy posterior. Así, mientras que en la escuela escocesa el principio de utilidad había servido, primordialmente, como un principio explicativo para entender el surgimiento espontáneo de las instituciones sociales, y había sido empleado sólo para evaluar sistemas sociales globales, Bentham lo desarrolló para valorar medidas de política específicas. Tal como su proyecto de aritmética moral o de cálculo regocijante sugiere, Bentham imaginó que el impacto que las diversas políticas tienen en el bienestar público puede ser objeto de una enunciación cuantitativa exacta, de forma que el principio de utilidad, más que ninguna otra máxima política establecida, debería servir como la guía práctica de los legisladores. En el trabajo de Bentham, este enfoque sólo fructificó en su proyecto de una cárcel panóptica o prisión modelo, pero ejerció una poderosa influencia en un área mucho más extensa algunas décadas después. Inspiró el trabajo de su discípulo James Mill, en especial *Sobre el gobierno,* en el que hace una rígida defensa racionalista de la democracia, y quizá no sea muy equivocado suponer que llega a formar parte de las actitudes de Sidney y Beatrice Webb, quienes en el siglo XX defendieron, en un terreno utilitario constructivista, las políticas de ingeniería social del régimen de Stalin en la URSS. No todos los efectos prácticos de la filosofía utilitaria en el nivel de las políticas fueron antiliberales: inspiró reformas en la salud pública, el servicio civil y el gobierno local que cualquier liberal podría haber defendido, pero el utilitarismo, tal

como fue transmitido a la vida pública, a través del movimiento de los filósofos radicales, trajo consigo una transformación de la visión utilitaria, de la forma en que había aparecido en los escritos de Adam Smith a la forma en la que adquirió una tendencia intrínseca a generar políticas de ingeniería social intervencionista.

La filosofía política del hijo de James Mill, John Stuart Mill (1806-1873), es en algunos aspectos más cercana a la del liberalismo clásico que a la de su padre o a la de Bentham, mientras que en algunos otros aspectos se aleja de la primera. Se encuentra más cercana en cuanto a que, al menos en *Sobre la libertad* (1859), su compromiso con el individualismo liberal es mucho más prominente que su compromiso con la reforma social utilitaria. Más aún, la ética utilitaria que Mill expone en su *Utilitarismo* (1854) es muy diferente de la de Bentham, en cuanto que reconoce distinciones cualitativas entre los placeres, que a su vez deben explicarse en función del papel que desempeñan en el fomento de la individualidad. Por otro lado, en su importante obra *Principios de economía política* (1848), Mill establece tal distinción, entre producción y distribución en la vida económica, que los arreglos distributivos son vistos como un asunto sujeto a la elección social, lo cual suprime la óptica liberal sobre el carácter de la vida económica como algo que contiene todo un sistema de relaciones, entre las cuales las actividades productivas y distributivas se encuentran inextricablemente mezcladas. Es esta distinción errónea, más que las excepciones de Mill a la regla del *laissez-faire* o sus flirteos ocasionales con esquemas socialistas, la que marca su alejamiento del liberalismo clásico y la que constituye su conexión real con los liberales tardíos y con el grupo de pensadores fabianos. Al establecer esta distinción, Mill consuma realmente la ruptura en el desarrollo de la tradición liberal que iniciaran Bentham y James Mill, y crea un sistema de pensamiento que legitima las tendencias intervencionis-

tas y estatistas que adquirieron gran fuerza en Inglaterra a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Muy significativo, como influencia en la orientación del pensamiento de Mill en una dirección no liberal, fue el positivismo francés, en especial la obra de Auguste Comte (1798-1875), cuyas concepciones elitistas e historicistas atrajeron con fuerza a Mill, aun cuando él también criticara el carácter antiindividualista del comtismo. En este sentido, aunque resultara contrario a sus propias intenciones, puede decirse que Mill importó al pensamiento inglés el iliberalismo de los ideólogos franceses.

El papel de Mill como línea divisoria en el desarrollo del liberalismo ha sido ampliamente reconocido. Dicey observa:

...los cambios y fluctuaciones en las convicciones... de Mill, afectando como lo hicieron en muchos aspectos a la opinión legislativa, son el signo, y en Inglaterra en gran medida la causa, de la transición de... el individualismo... al colectivismo. Su enseñanza afectó especialmente a los hombres que se iniciaban apenas en la vida pública alrededor de 1870. Los preparó, en todo caso, a aceptar, si no es que a acoger, lo que en adelante adquiriría una fuerza creciente[26].

L. T. Hobhouse, uno de los principales teóricos del «nuevo liberalismo», tocó el mismo punto de manera más sucinta, pero no por ello imprecisa, cuando dijo, refiriéndose a Mill: «Su sola persona cubre el intervalo entre el viejo y el nuevo liberalismo»[27]. Lo cierto es que mientras que Mill nunca abandonó el compromiso liberal clásico, mejor expresado en *Sobre la libertad*, sus actitudes ante los sindicatos, el nacionalismo y la experimentación socialis-

[26] A. V. Dicey, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, 1905, p. 432, citado en Greenleaf, *op. cit.*, p. 105.

[27] L. T. Hobhouse, *Liberalism*, 1911, reimpreso en 1966, p. 58; citado en Greenleaf, *op. cit.*, vol. II, p. 103.

ta representan un corte decisivo en la trama intelectual de la tradición liberal.

La teoría liberal clásica continuó desarrollándose durante y después de la vida de John Stuart Mill. Durante toda su vida, Herbert Spencer (1820-1903) defendió una rigurosa versión del *laissez-faire* liberal en sus trabajos *Estática social* y *Principios de ética,* obras que aún hoy siguen siendo consultadas. Por razones que no quedan completamente claras, Spencer fue víctima de muchas décadas de injusto abandono, y su aportación real a la teoría política y social no fue apreciada en todo lo que vale. Tal como Greenleaf señala atinadamente: «...en casi todo lo que va del siglo, la capacidad y la importancia de Spencer han sido poco apreciadas. No exagero al decir que desde su muerte en 1903, poco se ha leído o analizado sobre él, y cuando así se ha hecho, su pensamiento ha sido invariablemente desechado con desdén»[28]. Aun así, es en Spencer en quien encontramos la aplicación más completa y sistemática del principio liberal clásico de igual libertad en los diversos dominios de la ley y la legislación, razón por la cual su obra *Principios de ética* sigue y seguirá siendo de gran interés. La principal debilidad de la filosofía de Spencer estriba, no en la consistencia con la que aplicó sus principios a las cuestiones de la época (sus advertencias, con las que emuló a Casandra, han quedado confirmadas por la experiencia del siglo XX), sino en la filosofía científica y «sintética» que elaboró sobre el evolucionismo, con el fin de proporcionar un fundamento a sus puntos de vista liberales. Así, una vez que su ética política evolucionista fue objeto de críticas devastadoras por parte de T. H. Huxley y Henry Sidgwick[29], perdió inevitablemente arraigo en las mentes destacadas de la época. En

[28] Greenleaf, *op. cit.*, p. 49.

[29] Véase, en especial, Henry Sidgwick, «The Relations of Ethics with Sociology», en *Miscellaneous Essays and Addresses,* Londres, Macmillan, 1904.

los casos en que la influencia del evolucionismo de Spencer persistió —en las mentes de los Webb y de G. B. Shaw, por ejemplo— se asoció no con la propia perspectiva liberal de Spencer, sino como apoyo de los movimientos totalitarios del siglo XX, personificadores de la fase posliberal de la evolución social. Este irónico desarrollo del evolucionismo spenceriano hace evidente la frivolidad y el absurdo que encierra el intento de fundamentar principios políticos en cualquier doctrina científica, aunque ello no anula el logro de Spencer de haber conseguido desarrollar, en forma sistemática, la perspectiva liberal clásica y de haberla transmitido a la posteridad.

Un grupo de figuras de menor importancia, tales como Thomas Hodgkin a principios del siglo pasado y Auberon Herbert a finales del mismo, produjo un valioso trabajo en la tradición liberal individualista clásica. Pero, fuera de Spencer, cuya influencia en Inglaterra declinó marcadamente, y lord Acton, cuya autoridad pública nunca rivalizó con la de J. S. Mill, la tradición liberal clásica de finales del siglo XIX no se caracterizó por la presencia de grandes pensadores. Alrededor de los años ochenta y noventa, y ciertamente a finales del siglo, incluso la imperfecta visión liberal clásica de Mill había sido reemplazada por las ideas liberales revisionistas inspiradas en la filosofía hegeliana. Algunos liberales revisionistas especialmente prominentes fueron T. H. Green y B. Bosanquet, quienes argumentaron en contra de la concepción, básicamente negativa, de la libertad como no interferencia, sustentada por la mayor parte de los liberales clásicos, en favor de una noción de libertad real o de libertad vista como capacidad. Esta visión más positiva de la libertad condujo naturalmente, en los escritos de estos liberales hegelianos, a la defensa de una actividad y una autoridad gubernamentales acrecentadas, y a apoyar medidas que limitaran la libertad contractual. En las pri-

meras décadas de nuestro siglo, este liberalismo revisionista tuvo en Hobhouse a su más sistemático expositor, cuyo trabajo *Liberalismo* (1911) intenta hacer una síntesis de las filosofías de Mill y de Green. Puede decirse que, con Hobhouse, el nuevo liberalismo revisionista en que los ideales de justicia redistributiva y armonía social suplantan a las viejas concepciones de un sistema de libertades naturales, llegó a dominar la opinión progresista en Inglaterra cuando no era abiertamente socialista.

En el ámbito político, la catástrofe de la Primera Guerra Mundial derrumbó al mundo liberal que había prevalecido durante un siglo, de 1815 a 1914. Abiertamente surgieron movimientos antiliberales, en los años setenta y ochenta, en Alemania y los Estados Unidos, que impusieron con éxito una serie de medidas proteccionistas e intervencionistas en la vida económica; e incluso en Inglaterra, el Partido Liberal, dirigido por Asquith y Lloyd George, abandonó en gran medida las posiciones liberales clásicas de libertad económica y gobierno limitado. Por otra parte, como ya se observó, es un error suponer que alguna vez hubo un periodo puro de *laissez-faire,* y los elementos antiliberales empezaron a penetrar la tradición liberal desde mediados de los años cuarenta, a raíz del trabajo de John Stuart Mill. En este punto, es importante notar que la declinación del liberalismo clásico no puede explicarse simplemente como una respuesta al abandono, por parte de John Stuart Mill y otros, de las ideas liberales clásicas más importantes. Tal desarrollo en la vida intelectual se refleja y en parte se origina, en los cambios en el ambiente político ocasionados por la expansión de las instituciones democráticas. Retrospectivamente, parece inevitable que el orden liberal declinara una vez que su constitución básica —que en Inglaterra se mantenía sólo por la tradición y la convención— se viera como algo alterable por la competencia política en una democracia popular. Fueron las necesidades de un mayor número de

votos en las democracias nacientes de finales del siglo XIX, más que los cambios en la vida intelectual, las que contribuyeron más a la conclusión de la era liberal.

A pesar de estas necesarias precisiones, sigue siendo cierto para los que vinieron después, que el siglo que corrió entre las guerras napoleónicas y el estallido de la Primera Guerra Mundial fue una época de progresos y logros liberales casi ininterrumpidos. Ese siglo presentó el más grande y continuo crecimiento de la riqueza en la historia de la humanidad, en un escenario de precios estables y en ausencia de grandes guerras, así como un mejoramiento sin precedentes de los niveles de vida populares simultáneo con una colosal expansión de la población y una firme difusión en la enseñanza de los números, la alfabetización y la cultura. Hubo conflictos armados que se ganaron o perdieron —Crimea, la guerra francoprusiana, el estallido rusojaponés y la guerra de los bóers—, pero que no interrumpieron el firme crecimiento de la riqueza, ni minaron el sistema de libertad en las políticas liberales europeas. Depresiones y recesiones surgieron y desaparecieron, pero el dominio del patrón oro internacional aseguró la estabilidad económica, incluso en los severos trastornos económicos de los años setenta. Aun las tiranías de este periodo son notables por su laxitud y por el grado de libertad individual que toleraron. La Rusia zarista, durante mucho tiempo considerada el bastión del despotismo premoderno en la mitología histórica de la Ilustración europea, se encontraba muy desorganizada como para lograr algún grado significativo de represión. Incluso bajo el sistema de Estado policiaco que caracterizó los años ochenta y noventa durante el reinado de Alejandro III y principios del de Nicolás II, cuando la represión se encontraba en su apogeo y poco se hacía para sofocar las atrocidades antisemitas, la Policía Secreta de Moscú estaba integrada sólo por seis oficiales y con un presupuesto de unas 5.000 £ para toda la circunscripción.

Hacia 1900 el aparato de seguridad apenas había crecido, casi no había prisioneros políticos y en la enorme provincia de Penza había tres jefes de policía y 21 policías, tal como destaca Norman Stone[30].

Hay que admitir que, tanto en Alemania como en el resto de Europa, el curso de los acontecimientos rara vez fue favorable para la estabilidad de un orden liberal de la misma naturaleza que en Inglaterra. En la mayor parte de los países, el liberalismo y el nacionalismo se fundieron en una síntesis que iba a desempeñar su papel en la destrucción del orden liberal internacional. En Alemania, el movimiento liberal se asoció, casi desde el principio, con ideales nacionalistas. Tales ideales no son prominentes en las obras de los principales pensadores liberales alemanes —Emmanuel Kant, W. von Humboldt y Friedrich Schiller—, pero a mediados del siglo XIX, el periodo en el que el liberalismo ejerció su mayor influencia en Alemania, el nacionalismo estuvo generalmente fusionado con el movimiento liberal. En la obra de Kant, sin embargo, encontramos una afirmación pura en extremo del ideal liberal de un gobierno limitado y regulado por la ley: el *Rechtsstaat* o ideal de libertad individual en un orden constitucional estrictamente gobernado por la ley que es, en la Alemania liberal, el equivalente de la concepción *whig* de sociedad civil, tal como la expuso Locke en Inglaterra, y de la doctrina francesa garantista de Constant y Guizot. En su primer opúsculo *Sobre la esfera y deberes del gobierno* (1792), Humboldt desarrolla una defensa del Estado mínimo, aún más rigurosa que cualquiera que pueda encontrarse en Kant, con base en ideales románticos de individualidad y autodesarrollo. Las actividades del Estado deben limitarse por completo a la prevención de la coerción, argumenta, porque sólo de esta manera puede

30 Norman Stone, *Europe Transformed, 1878-1919*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, p. 201. Trad. esp.

asegurarse la más amplia expresión de la individualidad. La temprana obra de Humboldt tuvo una influencia que rebasó las fronteras alemanas, en especial en Inglaterra, donde J. S. Mill usó una cita del mismo como epígrafe para *Sobre la libertad* (1859). En Alemania el desarrollo político del liberalismo llegó a su término en los años setenta del siglo XIX, cuando con Bismarck se regresó al proteccionismo y se implantaron políticas estatales de corte benefactor. En la Europa católica —Francia, Italia y España—, la suerte del liberalismo se vio atada al nacionalismo en sus diversas formas y, pese a éxitos ocasionales, los movimientos liberales en estos países fracasaron en su intento de establecer una armazón constitucional para la protección de la libertad.

Vista en conjunto, sin embargo, Europa en el siglo XIX fue liberal y mantuvo ese orden hasta la Primera Guerra Mundial; la inexistencia de control de pasaportes, excepto en Turquía y Rusia, representó la libertad de migración y otras libertades básicas de un sistema individualista, y no se abandonaron, ni siquiera en los casos en que sobrevino la implantación de políticas proteccionistas y benefactoras, los elementos centrales del gobierno de la ley. Fue la Primera Guerra la que, casi de la noche a la mañana, hizo brotar tendencias no liberales que se venían desarrollando en el pensamiento y la práctica de las últimas décadas del siglo anterior. A. J. P. Taylor captó brillantemente, una vez más, lo que la Primera Guerra significó para la experiencia inglesa:

Todo esto [la libertad de los ingleses] se vio modificado por el impacto de la Gran Guerra. Las masas se convirtieron, por primera vez, en ciudadanos activos. Sus vidas estaban siendo condicionadas por órdenes superiores: se les requería para servir al Estado, en lugar de poder dedicarse sólo a sus propios asuntos. Cinco millones de hombres ingresaron a las fuerzas armadas, y muchos de ellos (si bien la minoría) lo hicieron bajo presión.

Por orden gubernamental se limitó la comida de los ingleses y se modificó su calidad. Se restringió su libertad de movimiento; se reglamentaron sus condiciones de trabajo. Algunas industrias se redujeron o se cerraron, y otras se impulsaron artificialmente. Se reprimió la publicación de opiniones. Se disminuyó la intensidad de las luces de la calle y se intervino en el ejercicio de la sagrada libertad de beber: las horas autorizadas se redujeron y, por mandato superior, la cerveza se adulteró con agua. La hora misma en los relojes se modificó; por decreto parlamentario, a partir de 1916 cada inglés tuvo que levantarse en verano una hora más temprano de lo que hubiera hecho en otras circunstancias. El Estado estableció un control sobre sus ciudadanos que, aunque relajado en tiempos de paz, jamás volvería a desaparecer y que la Segunda Guerra Mundial intensificaría de nuevo. La historia de los ciudadanos ingleses y la del Estado inglés se fusionó por primera vez[31].

Si en las últimas décadas del siglo XIX hubo signos de una creciente falta de liberalismo, la Primera Guerra Mundial significó un derrumbe del orden liberal e inició una era de guerras y tiranías. Movimientos nacionalistas, por lo general con pocos elementos liberales, brotaron por todas partes a partir del colapso de los viejos imperios, y en Alemania y Rusia subieron al poder regímenes socialistas totalitarios que infligieron agravios colosales a sus propias poblaciones y extinguieron la libertad en la mayor parte del mundo civilizado. En la Inglaterra de la entreguerra, J. M. Keynes, Beveridge y otros liberales revisionistas, intentaron encontrar un punto medio entre el viejo orden capitalista y los nuevos ideales socialistas, pero la opinión intelectual estaba ampliamente dominada por doctrinas marxistas que presentaban la época liberal sólo como una etapa en el desarrollo global hacia el socialismo. En los años treinta, en efecto, pocos eran los

[31] A. J. P. Taylor, *English History, 1914-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1965, p. 2.

líderes intelectuales que no se consideraban a sí mismos críticos u oponentes del liberalismo. Los pocos pensadores liberales clásicos que mantuvieron sus ideales, como sir Ernest Benn[32] en Inglaterra, escribieron sobre la declinación de la libertad en tono elegiaco. Al estallar la Segunda Guerra Mundial, todo parecía indicar que el ideal liberal había llegado finalmente a su término, mientras que el futuro aguardaba con formas de estatismo más o menos bárbaras.

[32] Véase sir Ernest Benn, *Happier Days: Recollections and Reflections*, Londres, 1949.

5. El resurgimiento del liberalismo clásico

El impacto de la Segunda Guerra Mundial produjo por doquier una ampliación en el ámbito y la intensidad de la actividad estatal. En Gran Bretaña, el Plan Beveridge para la implantación de una economía mixta tiene una clara influencia socialista, mientras que en los Estados Unidos, su participación en la guerra afianzó las tendencias dirigistas del *New Deal* de Roosevelt. En Europa, el resultado político de la guerra fue el confinamiento de Europa central y oriental a la esfera de influencia del sistema totalitario soviético, así como el ascenso al poder de gobiernos socialistas en gran parte del resto de Europa, incluyendo Gran Bretaña. Ahí donde la opinión política no era franca y explícitamente socialista, reinaba el consenso general de que el futuro se encontraba en el Estado rector y una economía, no de mercado libre, sino mixta y dirigida por el Estado. El éxito relativo de la planificación de guerra convenció a la mayoría de los líderes de que las mismas técnicas podrían y deberían usarse para promover el pleno empleo en un contexto de rápido cre-

cimiento económico, y pareció otorgar la autoridad de la experiencia práctica a las especulaciones económicas de J. M. Keynes. Era evidente que si la catástrofe de la Primera Guerra había dañado seriamente el liberalismo clásico, la Segunda se había encargado de aniquilarlo por completo.

Sin embargo, aun durante la Segunda Guerra Mundial y los años inmediatos que la sucedieron se efectuaron importantes contribuciones a la vida intelectual de pensadores cuya lealtad se mantuvo al lado del liberalismo clásico, más que al del revisionista o moderno. Destaca especialmente el trabajo de F. A. Hayek, *El camino a la servidumbre* (1944). La tesis de Hayek fue intrépida y sorprendente, contraria a toda opinión progresista, dada su argumentación de que las raíces del nazismo se encontraban en el pensamiento y la práctica socialistas. Más aún, Hayek advirtió que la adopción de políticas socialistas en las naciones occidentales traería consigo, a largo plazo, la némesis totalitaria. Un futuro tolerable para la civilización occidental exigía que se renunciara a los ideales socialistas y que la senda abandonada del liberalismo clásico —la senda hacia un gobierno limitado por la regulación de la ley— se transitara de nuevo. Mientras que la tesis de Hayek fue ignorada y ridiculizada en el mundo de habla inglesa, fue importante en Alemania, en cuanto añadió fuerza a la corriente de pensamiento neoliberal que hizo posible la repentina abolición de controles económicos, con lo que se logró el milagro económico de la posguerra. Asimismo, Hayek tuvo una importancia crucial en la formación de la Sociedad Mont Pelerin, que mantuvo vivos los ideales liberales clásicos durante las décadas de posguerra en las que fueron abandonados o desdeñados por anacrónicos.

Los años de la posguerra produjeron algunas otras aportaciones memorables a la perspectiva liberal. *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), de Karl Popper, argumentaba que la tradición intelectual occidental se oponía en

gran parte la civilización liberal, en la medida en que las perspectivas filosóficas dominantes auspiciaban un enfoque autoritario en la teoría del conocimiento. Al contrario de las filosofías de Platón, Aristóteles, Hegel y los empiristas británicos, Popper postuló una concepción del conocimiento humano sin otro fundamento que no fuera su crecimiento a través de la crítica y falsación de teorías y conjeturas. En la vida política, el camino de la razón debía buscarse en la reforma gradual de las instituciones sociales, más que en una transformación total de la vida social, tal como lo habían concebido Marx y otros socialistas utópicos. El libro de Popper tuvo una gran influencia fuera de la filosofía académica, y atrajo a políticos como sir Edward Boyle en Gran Bretaña y Helmut Schmidt en Alemania, por su carácter afirmativo de los fundamentos epistemológicos y morales del liberalismo.

En la década de los cincuenta, J. L. Talmon esgrimió una poderosa crítica a la teoría democrática en *Orígenes de la democracia totalitaria* (1952), y sir Isaiah Berlin, en su libro *Dos conceptos de libertad* (1958), ofreció una afirmación modélica de la visión liberal. La disertación de Berlin, y el subsiguiente libro, fueron quizá menos significativos como defensa de la idea de libertad, vista como no interferencia, que en su fundamentación del valor de la libertad en el conflicto de valores propio del quehacer humano. Su tesis fue que la experiencia humana es prueba de la existencia de una diversidad de valores en conflicto, para los que no existe ningún criterio decisivo de elección. El valor de la elección, y por lo tanto de la libertad humana, deriva precisamente de este pluralismo radical de valores[33]. Así como proporcionó una reformulación oportu-

---

33 Sobre la defensa de la libertad individual basada en el pluralismo de los valores, véase «On Negative and Positive Liberty», del autor, en Z. A. Pelczynski y John Gray, comps., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, Athlone Press, y St. Martin's Press, Nueva York, 1984.

na de la perspectiva liberal, en su obra *Dos conceptos de libertad* hizo una valiosa contribución a la tradición intelectual liberal, al vincular el valor de la libertad con la realidad del conflicto moral.

Los veinticinco años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial se han caracterizado comúnmente como el periodo del consenso keynesiano. Al escenario de destrucción acarreado por la guerra siguieron dos décadas de rápido crecimiento económico, de manera particular en las naciones derrotadas en el conflicto: Alemania y Japón, permitido por la reconfiguración radical de instituciones y partidos políticos en el periodo de posguerra. En este periodo de prosperidad, aparentemente imperturbable, resultaba difícil encontrar alguna voz disidente. En 1960, F. A. Hayek, quien más que ningún otro fue responsable del resurgimiento del liberalismo clásico en el periodo de la posguerra, publicó su obra maestra, *La constitución de la libertad*. Sin duda la exposición más profunda y notable de este siglo sobre la libertad, el libro no obtuvo el reconocimiento que merecía, sino hasta finales de los años setenta[34], y sus críticas de las concepciones liberales revisionistas sobre la justicia social y el bienestar cayeron en oídos sordos.

Además de sus contribuciones a la filosofía política, el trabajo de Hayek es importante en cuanto que reconstruye las ideas centrales de la Escuela Austriaca de Economía, que llegaron a dominar la vida intelectual de la Escuela de Economía de Londres cuando ésta fue dirigida por Hayek y Lionel Robbins en los años treinta. Sirviéndose del trabajo de Carl Menger (1840-1921), fundador de la Escuela Austriaca de Economía, y de las ideas de su maestro, F. von Wieser (1851-1929), Hayek elaboró una teoría económica que conservó las reflexiones

[34] Para un análisis de la acogida tardía del trabajo de Hayek, véase John Gray, *Hayek on Liberty*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, cap. 1.

centrales de los economistas clásicos, corrigiendo, sin embargo, sus más importantes errores. En contraste con los economistas clásicos, el sistema neoaustriaco de Hayek repudiaba cualquier teoría objetiva del valor. Desde la óptica subjetivista de Hayek, el valor económico —el valor de un bien o de un recurso— lo confieren las preferencias y valoración que hacen los individuos del mismo, y no alguna de sus propiedades objetivas (tales como su constitución física o la cantidad de trabajo humano que se requiere para hacerlo posible). La metodología subjetivista de Hayek en economía lo condujo a rechazar la idea de un equilibrio general, del tipo sustentado por los escritores neoclásicos, así como a cuestionar la validez de la macroeconomía (el estudio de sistemas o modelos de economía global). La teoría macroeconómica —tal como se desprende del contemporáneo de Hayek, J. M. Keynes— conduce fácilmente al error de conferir a las ficciones estadísticas un papel causal que no tienen en el mundo real. La perspectiva microeconómica de Hayek y la metodología subjetiva e individualista que la sustentaba no se vieron favorecidas durante la Segunda Guerra Mundial y el largo periodo de expansión de la posguerra, época en la que las ideas de Keynes parecían estar justificadas.

Sólo después de la desintegración del paradigma keynesiano, a finales de los años setenta, fue cuando un público más vasto volvió a dirigir la mirada a las teorías y reflexiones de la Escuela Austriaca, si bien L. von Mises, Murray Rothbard e Israel Kirzner, en los Estados Unidos, realizaron notables reformulaciones de las mismas. La principal reflexión de esta escuela, en referencia a las circunstancias recesionistas de mediados de los años setenta, fue que las políticas monetarias inflacionarias, al modificar el clima de las expectativas entre los dirigentes, estaban destinadas al fracaso en el largo plazo.

El estímulo a la economía producido por la expansión monetaria sería eficaz sólo en la medida en que no fuera

algo esperado. Una vez que la política inflacionaria se diera por hecho, fracasaría necesariamente en su intento de tener un efecto expansionista sobre la economía, sobre todo en el nivel de empleo, como era su objetivo. Al contrario de los keynesianos, y también de los teóricos de la Escuela de Chicago (como Milton Friedman), que proponían el control monetario como el medio para alcanzar un crecimiento estable, los austriacos sostenían que la causa principal del estancamiento de finales de los años setenta era la falta de paridad en los precios relativos, inducida por la intervención del gobierno. Rechazada en los años treinta e ignorada durante los treinta años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, esta perspectiva empezó a ser vista como una postura cuya adopción era cada vez más apremiante. De manera significativa, si bien la Escuela Austriaca se desviaba en aspectos fundamentales de los supuestos teóricos del pensamiento económico clásico, las implicaciones políticas del análisis austriaco[35] respecto del colapso económico, la depresión de los años treinta o de los setenta, son esencialmente las mismas recomendaciones de los economistas clásicos: retirada gubernamental de la economía y disminución de las prácticas restrictivas en las fronteras[36].

Los comienzos de los setenta presenciaron un resurgimiento extraordinario de las ideas liberales en la filosofía política. Johm Rawls, en *Teoría de la justicia* (1971), desarrolló una concepción liberal de la organización social que, pese a su orientación igualitaria, tiene muchos vínculos con la preocupación liberal clásica por la prioridad de la libertad individual dentro de un orden constitucional gobernado por la ley. En *Anarquía, Estado y utopía* (1974), Robert Nozick, al criticar de manera incidental la

35 Véase Murray N. Rothbard, *America's Great Depression*, Nueva York, Richardson, 1983.

36 Véase Rothbard, *passim*.

teoría de la justicia de Rawls, desarrolló una poderosa defensa del Estado mínimo, el estrictamente necesario, que tuvo un impacto masivo en la opinión intelectual, legitimando entre los filósofos contemporáneos las ideas liberales clásicas. El trabajo de Nozick tuvo una importancia particular al recuperar para la tradición liberal la visión utópica que prácticamente todos los liberales, con excepción de Hayek[37], habían rechazado por considerarla incompatible con el pluralismo exigido por el ideal liberal. En lugar de repudiar la utopía, Nozick propuso que las instituciones del Estado mínimo fueran vistas como la armazón de la metautopía liberal: un orden político donde los individuos podrían intentar en conjunto la realización práctica de sus diversos y múltiples proyectos utópicos. Asimismo, el trabajo de Nozick fue importante como medio para subrayar la conexión entre la defensa de la libertad económica y el valor de las libertades personales de índole no económica: libertad de expresión y de modo de vida, por ejemplo. En este sentido, la reformulación que hace Nozick del liberalismo clásico contrasta agudamente con la defensa conservadora del libre mercado, que por mucho tiempo ha sido tradición en la derecha americana.

A mediados de la década de los setenta, la importancia del resurgimiento de la teoría económica clásica fue objeto de reconocimiento público al otorgarse el Premio Nobel a Hayek y Friedman. Pocos años después, sus ideas y proposiciones tuvieron una aceptación generalizada, y llegaron a ser citadas por figuras políticas como Margaret Thatcher y Ronald Reagan, y percibirse por los amigos del liberalismo, tanto como por sus enemigos, como poseedoras de una importancia política real. Por supuesto, el que la asociación entre la retórica y las ideas liberales

---

[37] Véase F. A. Hayek, ***Studies in Philosophy, Politics and Economics,*** Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967, p. 194.

clásicas y el conservadurismo de mercado libre de finales de los años setenta y principios de los ochenta contribuya al fortalecimiento y al resurgimiento liberal clásico, es algo cuestionable. La conjunción del conservadurismo de mercado libre con políticas no liberales en el área de las libertades civiles y personales[38], y el posible fracaso de los intentos parciales e inconsistentes por restaurar los mercados libres y procurar el crecimiento que exige el público democrático, parecen sugerir que la fuerza política del liberalismo clásico puede tener una corta vida.

Es poco probable que la presencia intelectual del liberalismo clásico se disipe tan fácilmente. Sus preocupaciones son las de la época: excesivo crecimiento del gobierno, con todos los peligros que ello entraña para la libertad, y control político en manos de intereses rivales cuyas maquinaciones perjudican el interés público y en muchas áreas del pensamiento ha producido una literatura de primer orden. En los escritos de Hayek, el trabajo de la *Escuela de la Elección Pública,* y especialmente en los escritos de James Buchanan[39], es posible encontrar una investigación de las condiciones del gobierno constitucional tan profunda como cualquiera de las que hayan podido realizar los economistas políticos del siglo XVIII. En la fundamental contribución que hizo Buchanan a la *Escuela de la Elección Pública,* la perspectiva metodológica de la teoría económica austriaca se extiende a las actividades de los estados, las burocracias y los políticos, y el fenómeno del fracaso del gobierno —su incapacidad para proporcionar bienes públicos— se explica convincentemente. En sus dimensiones normativa o prescriptiva, el trabajo

---

[38] Para una sólida crítica del fracaso del «conservadurismo del mercado libre» en la defensa de las libertades personales, véase Samuel Brittan, *Capitalism and the Permissive Society,* Londres, Macmillan, 1973.

[39] James Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract,* College Station, Texas, Texas A & M University Press, 1977; *Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan,* Chicago, Chicago University Press, 1975.

de Buchanan es de vital importancia para el desarrollo de una argumentación favorable a un nuevo contrato constitucional, al que incluso los liberales más clásicos tendrían que dirigir su atención. Sólo revisando las reglas constitucionales fundamentales, argumenta Buchanan, es posible evitar que el gobierno sea dominado por intereses particulares y lograr que las funciones clásicas del Estado liberal se cumplan realmente. Al igual que en Hayek, la obra de Buchanan comparte las preocupaciones y alcanza la distinción intelectual de los grandes economistas políticos clásicos.

Segunda parte: FILOSOFÍA

6. En busca de fundamentos

Desde su aparición como una corriente definida de pensamiento y práctica en la Europa moderna temprana, el liberalismo ha manifestado siempre una inquietud por encontrar sus propios fundamentos. Como un movimiento dirigido a desafiar muchas de las tradiciones de las sociedades que lo vieron nacer, el liberalismo no podía contentarse con una imagen que sólo se representara como un episodio en la aventura de la modernidad. Todos los grandes teóricos liberales han buscado un fundamento potencialmente universal y no limitado, para su compromiso con la libertad individual. Los propios liberales han contemplado sus exigencias como propias de toda la humanidad, y no sólo de intereses sectoriales o de un solo círculo cultural. Por esto, la justificación del liberalismo debe ser prioritaria para todos los hombres, y no sólo para los pocos que viven en sociedades individualistas. ¿Cómo buscaron los pensadores liberales los fundamentos de su compromiso liberal?

Aunque muchos escritores liberales recurren a más de

un argumento para apoyar sus principios de igual libertad y de un gobierno limitado por la ley, resulta útil distinguir, dentro de la tradición intelectual liberal, tres corrientes principales de fundamentación. La primera de éstas es la doctrina de los derechos naturales, expuesta en su forma clásica por John Locke e invocada en nuestros tiempos por Robert Nozick. De acuerdo con esta teoría, es una verdad moral fundamental que los seres humanos pueden hacer peticiones de justicia, válidas y fundadas, ya sea en contra de otro, de la sociedad o del gobierno. Los seres humanos poseen los derechos morales, en virtud de los cuales pueden formular tales exigencias no como miembros de alguna comunidad moral específica o como seres sujetos a algún orden legal positivo, sino simplemente en razón de su naturaleza humana. Consecuentemente, los derechos naturales atribuibles a los seres humanos son naturales, en el sentido de que son preconvencionales, moralmente anteriores a cualquier institución social o arreglo contractual, y son también naturales en el sentido de que se fundan en la naturaleza de los seres que los poseen. Explícitamente en Locke, e implícitamente en todos los teóricos de los derechos naturales, las exigencias acerca de los derechos naturales presuponen exigencias más profundas acerca de la ley natural. Por ley natural se entiende aquí la idea que afirma la existencia de ciertas necesidades morales, ciertos principios de conducta recta que fluyen directamente de un bien humano que es posible identificar. Así, la matriz de cualquier teoría de los derechos naturales se explica en función de la ley natural. En efecto, en ausencia de ésta, las teorías de los derechos naturales no son por completo coherentes ni defendibles en última instancia: los derechos que origina son letra muerta al carecer de un entorno que pueda darles sentido y vida.

Las dificultades que implica, hoy día, la formulación de una teoría plausible de los derechos naturales son

enormes y probablemente insuperables. En parte, estas dificultades se relacionan con la comprensión de la ley natural en un escenario moderno de ideas que excluya a la teleología natural. Mientras que en Locke la ley natural se sustenta en la voluntad divina, de la cual deriva su moral, Aristóteles sostiene su teoría moral en una biología metafísica que depende, en último caso, de una concepción mística de la naturaleza como un sistema que tiende a la perfección. Tal parece que hay poco lugar para las ideas aristotélicas y lockeanas sobre las causas finales, o los fines naturales, en una visión del mundo científica y moderna que ha expulsado de su seno a la teleología donde las pruebas del propósito en la naturaleza no han conseguido una explicación mecanicista. Tal como Spinoza lo percibió, hemos quedado con las cosas y los hombres en toda su calidoscópica diversidad y particularidad, tras abandonar la metafísica de las causas finales y, junto con ella, la idea de la naturaleza como parte de un sistema teleológico. Esto significa, en suma, que la concepción de la ley natural requerida para fundamentar una teoría de los derechos naturales es incompatible con el empirismo moderno. Como se sugerirá más adelante, es posible que alguna versión atenuada o atemperada de la doctrina de la ley natural pueda tener una equivalencia empírica, pero el contenido de una teoría así reducida será excluyente, más que positivo, y establecerá los límites de lo que sea una moralidad viable en lugar de seleccionar una moralidad específica. Alasdair MacIntyre acepta esta conclusión de manera velada cuando, después de señalar que «cualquier explicación teleológica adecuada debe proporcionarnos una explicación clara y defendible del *telos,* y que cualquier explicación aristotélica adecuada debe suministrar una explicación teleológica que pueda reemplazar a la biología metafísica de Aristóteles», procede a conceder un reconocimiento total al escepticismo moderno con la afirmación de que «la buena vida para el hombre es

la vida dedicada a buscar la buena vida para los hombres»[40].

Existen otras objeciones, no menos perjudiciales, a cualquier esfuerzo de fundamentar una moralidad específica, personal o política, basada en las exigencias de la naturaleza humana. De acuerdo con teóricos contemporáneos de los derechos naturales[41], tales derechos encarnan las condiciones necesarias para el florecimiento del hombre como la criatura característica que es: discernimos el contenido de estos derechos al considerar los rasgos distintivos de la especie humana y las circunstancias en las que estas características o aptitudes pueden realizarse mejor. Sobre todo, tal como Bernard Williams observa:

> El seleccionar la característica a la que se le adjudica este papel, tal como la racionalidad o la creatividad, ya implica cierta evaluación. Si uno abordara, sin prejuicios, la búsqueda de las características que diferencian al hombre de otros animales, uno podría muy bien, con base en estos principios, llegar a una moralidad que exhortara a los hombres a dedicar el mayor tiempo posible a hacer fuego, a desarrollar alguna característica física particularmente humana, a tener relaciones sexuales sin importar la estación del año, a deteriorar el medio ambiente, romper el equilibrio de la naturaleza o destruir cosas por simple diversión.

Además de la arbitrariedad de los juicios morales en que incurre cualquier selección de la principal característica del hombre, existe también (tal como Williams añade) la ambigüedad moral de muchas características humanas. La imaginación y la sensibilidad pueden tener su expresión en una crueldad sofisticada, tal como la valentía puede encontrarse en algunas causas perversas. Wi-

---

[40] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth and Co., 1981, p. 204.

[41] Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, Nueva York, Harper and Row, 1972, pp. 64-65.

lliams concluye acertadamente: «Si ofrecemos como el imperativo moral supremo aquel viejo clamor: "¡Sé un hombre!", resulta terrible pensar en las muchas maneras en que éste podría ejecutarse literalmente.»

Estas dificultades de la doctrina de la ley natural pueden ilustrarse mejor por medio de un experimento mental. Supongamos que nos encontramos en una situación (en la que muy bien podremos encontrarnos en un futuro no tan lejano, dadas las posibilidades de la ingeniería genética) de poder alterar la esencia o naturaleza del hombre. ¿Cómo podría ayudarnos, en este caso, la ética de la ley natural sobre las aptitudes que distinguen al hombre? Podríamos negarnos a alterar la naturaleza humana, y sería lo más sensato, pero difícilmente podríamos aducir como razón que la naturaleza humana, tal como es, encarne la perfección moral. Si éste no es el caso, y pocos se atreverían a declarar lo contrario, entonces debemos escoger qué aptitudes humanas habría que fomentar, y cuáles habría que reprimir o moldear. No hay ética que, recurriendo *a la sola idea de la realización de las aptitudes* humanas distintivas, pueda ayudarnos en una elección tan radical como «¿cuál es la esencia que deberá tener el hombre?». Este experimento es sólo una metáfora dramática del tipo de decisiones que en ocasiones debe tomar el hombre, como individuo y como sociedad. El conflicto que se experimenta al hacer elecciones tan radicales tiene su origen en el hecho de que las virtudes que expresan las aptitudes humanas distintivas son, con frecuencia, incompatibles e incombinables. Así, una excelencia desaloja otra; la vida es corta, y la elección de una forma de vida implica con frecuencia una amputación deliberada de alguna parte de la naturaleza humana. Tal como Stuart Hampshire ha sostenido[42]:

---

[42] Stuart Hampshire, *Freedom of Mind*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1971, pp. 78-79.

Es notable que Aristóteles no dé ninguna razón convincente de por qué debe haber, como objeto de necesidad conceptual, algo que sea identificable *a priori* como la mejor forma de vida para un hombre. Aristóteles argumenta que tal norma debe existir y debe poder ser descubierta, ya que de otra manera nuestros deseos serían vanos y estarían vacíos, y nuestro razonamiento en apoyo de cualquier juicio sobre la bondad de esto o aquello jamás sería concluyente. La norma fácilmente puede ser descubierta *a priori:* la forma de vida estándar y normal debe ser tal que represente el desarrollo perfecto de las potencialidades humanas, de la manera como el ciclo de vida de una especie de planta es la realización de las potencialidades esenciales de dicha especie. Sólo necesitamos inspeccionar el concepto de alma humana a fin de extraer el perfil básico del tipo de vida, del sistema de actividades que constituyen la norma para un ser viviente inteligente; la capacidad secundaria del filósofo moral es la de llenar este contorno con detalles y una ilustración concreta. Si la forma de vida estándar, la mejor forma de vida, es la expresión plena de las potencialidades específicas de los seres humanos, como debe ser en la filosofía de Aristóteles, de ello se desprende entonces que se trata de la forma de vida que quiere un hombre bueno. Y un hombre bueno es simplemente un hombre que posee, de forma evidente y lo manifiesta en acción, las potencialidades que, vistas en su conjunto, distinguen a los seres humanos de otras criaturas. Es asi como el círculo se cierra convenientemente.

Pero el círculo tiene algunos arcos notoriamente dudosos. No podemos suponer que debe haber una forma de vida, llamada «la buena para el hombre», identificable *a priori,* sólo porque la condición de resolución en el razonamiento práctico es que exista tal norma. Tampoco podemos argumentar que nuestros deseos e intereses estén vacíos o sean ininteligibles sólo porque el desear o el estar interesados en algo no siempre parece ser un caso de desear o estar interesados en alguna cosa final, única y completa. El que los fines de la acción deban plantearse en forma conjugada, y deban permitir conflictos que no siempre pueden solucionarse mediante un criterio superador, lo que ya de por sí es bastante definido como para contar como un criterio, no es en sí una sugerencia ininteligible. Admitir una pluralidad

irreductible de los fines es admitir un límite al razonamiento práctico, y es admitir que algunas decisiones sustanciales no podrán ser explicadas y justificadas como las decisiones correctas mediante ningún cálculo racional. Esta es una posibilidad que no puede excluirse conceptualmente, aun cuando haga de la satisfacción de la reconstrucción teórica de los diferentes usos de «bueno», como un término que sirva para fijar metas, algo imposible.

Esta última consideración —el que los diversos componentes del desarrollo humano con frecuencia puedan encontrarse en situación de conflicto mutuo irreductible— me parece a mí decisiva en contra de cualquier proyecto de revivir una ética de la ley natural.

Hasta aquí no he tocado algunas cuestiones sobre cómo las teorías de los derechos naturales afrontan circunstancias de catástrofe moral o de urgencia práctica, ni he abordado tampoco la posibilidad de conflictos dentro del sistema de derechos naturales. Constituye, en general, un problema de todas las teorías de derechos naturales, si especifican un solo derecho natural básico —la libertad, la propiedad, o cualquier otro—, y en ese caso, cómo explican otras importantes exigencias morales. Alternativamente, si es una pluralidad de derechos naturales la que se acepta, surgiría la pregunta de si estos derechos pueden entrar en conflicto unos con otros y, en caso afirmativo, cómo podría resolverse. Los escritos de Locke no ofrecen un tratamiento satisfactorio de estos puntos, y siguen inquietando a los teóricos liberales de nuestro tiempo. Los intentos recientes para especificar un conjunto de derechos compatibles o libres de conflicto[43] han tenido éxito sólo en un nivel formal, ya que no han conseguido dar un contenido adecuado a los mismos. Una vez que se reco-

[43] Véase Hillel Steiner, «The Structure of a Set of Compossible Rights», *Journal of Philosophy*, LXXIV (12), diciembre de 1977, pp. 767-775.

noce un conflicto en el sistema de derechos, o del sistema mismo de derechos, parece difícil evitar el equilibrio pluralista de exigencias que la ética de la ley natural busca excluir. Este tipo de conflicto moral no puede descartarse, una vez que se acepta que los elementos del bienestar humano son complejos y que en ocasiones entran en conflicto, de forma que el énfasis en el ejercicio de elegir, digamos, puede entrar en conflicto con la búsqueda de paz o seguridad.

Nada de esto pretende sugerir que no sea defendible algo semejante al contenido mínimo de la ley natural, tal como ha quedado teorizado en los escritos de H. L. A. Hart y Stuart Hampshire[44]. Al menos resulta plausible considerar algunas limitaciones morales como elemento constitutivo de cualquier comunidad humana viable —si bien el concepto de viabilidad que aquí se maneja necesariamente es un concepto abierto, determinado sólo en parte—. Es una concepción similar a las necesidades naturales de la vida social, la que David Hume invoca cuando fundamente sus leyes de la naturaleza humana en los hechos contingentes, pero inalterables, de la escasez y limitación de la benevolencia humana. Esta enunciación más empírica de lo que sería, por lo menos en su mínima expresión, un enfoque de la ley natural, excluiría sin duda algunas sociedades y sus valores morales —las del comunismo marxista o el nacionalsocialismo—, lo que no significa que la sociedad o la moral liberal sean las únicas posibles de elegir. Por ello, no existe ningún camino directo que nos conduzca de una teoría de la naturaleza humana a la superioridad de la sociedad liberal.

Un enfoque alternativo a la justificación de los dere-

[44] Véase Stuart Hampshire, «Morality and Pessimism», reimpreso en *Morality and Conflict*, del mismo Hampshire, Oxford, Basil Blackwell, 1983; y H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

chos liberales se encuentra en la filosofía de Kant, quien busca evitar cualquier recurso a la naturaleza o bondad humana. En parte, Kant argumenta que conceptualizar a los seres humanos como portadores naturales de derechos de libertad y justicia es una presunción de nuestra concepción de ellos como fines en sí mismos y no como simples medios para los fines de otros. Este es un argumento trascendental que parte de nuestras formas regulares de pensamiento y práctica morales, para llegar a principios que hagan posible la vida moral. Además, Kant parece haber supuesto que sólo un principio que confiera la máxima e igual libertad a los seres humanos —el principio clásico del liberalismo— satisfaría la exigencia de universalidad que impone el imperativo categórico. Una sociedad liberal es, en efecto, el único orden social aceptable para las personas que se conciben a sí mismas como agentes racionales autónomos y fines en sí mismas. Puede dudarse que los argumentos de Kant tengan éxito en justificar los principios liberales. Dado que son, de hecho, puramente formales y apelan sólo a las presuposiciones del razonamiento práctico, resulta razonable suponer que tendrían un alcance menor en la fundamentación de los principios substantivos que el que Kant (o los kantianos subsiguientes) hubieran esperado. En la medida en que el argumento de Kant se vale subrepticiamente de supuestos antropológicos, este filósofo se desvía de su propio método de justificación en el campo de la ética. Aun cuando tales desviaciones puedan tolerarse, resulta muy dudoso que el programa de Kant tenga éxito. La concepción de nosotros mismos como agentes racionales autónomos, autores de nuestros propios valores, lleva consigo evidentemente las marcas de la modernidad y de la individualidad europeas y carece de universalidad como una imagen de vida moral. En el caso mismo de Kant, la idea de autonomía arrastra pesadamente una concepción metafísica del concepto nouménico del yo, que es claramen-

te reconocible como la sombra enflaquecida del alma inmortal de las tradiciones cristianas. Una vez que la metafísica del yo de Kant se abandona, no queda ya nada en su argumento que pueda favorecer los principios liberales como los únicos adecuados para los seres humanos.

La fuerza moral de las teorías de los derechos humanos en el siglo XVII era la de resistir las doctrinas del absolutismo monárquico y el régimen patriarcal. En el siglo XX, su fuerza primordial es la de combatir, por un lado, el relativismo moral, y por el otro, el utilitarismo. En la actualidad, muchos teóricos liberales de los derechos están preocupados por establecer una clara distinción por un lado entre las consideraciones deontológicas, especificadas en exigencias de derechos, y las consideraciones teleológicas o agregativas, especificadas en argumentos que parten del bienestar, por otro. Esta nítida distinción fue ajena a la tradición liberal en la Europa continental hasta que la obra de Kant se hizo influyente, y su importancia en el pensamiento liberal británico se manifestó sólo después de que Bentham hubiera convertido la apreciación moral utilitaria en un sistema de ideas cerrado. En la escuela escocesa los argumentos utilitarios acerca del bienestar general se usan para apoyar exigencias acerca de la justicia, y no se admite una incompatibilidad necesaria entre las exigencias deontológicas y las morales teleológicas. El intento de John Stuart Mill, en *Sobre la libertad,* de fundamentar los derechos morales en una teoría utilitaria se juzga, por lo general, frustrado. El argumento tradicional contra Mill es que, a menos que se suponga que la protección de la libertad y el fomento del bienestar general no son nunca fines contradictorios, suposición sólo plausible en un contexto teísta de la clase que aceptan Locke y Adam Smith, entonces el principio supremo de utilidad sancionará en ocasiones restricciones de la libertad que los liberales clásicos (y muchos otros) no pueden sino considerar injustas. Contra esto, se ha argumentado

que el principio de utilidad sólo es aplicable a los sistemas sociales globales y no a actos o reglas específicos, y que si se llegara a adoptar un utilitarismo indirecto de esta clase, éste favorecería al sistema liberal de la máxima e igual libertad sobre todos los demás.

Este es el argumento que he desarrollado en mi libro, *Sobre la libertad de Mill: Una defensa*[45]. La argumentación se desarrolla en tres frases. En la primera se plantea que en Mill el principio de utilidad es axiológico y no práctico: es un principio para la evaluación de códigos de reglas o de sistemas sociales globales, y no uno que los legisladores o los individuos en particular puedan invocar para establecer puntos de conducta. Si manteniendo este enfoque utilitario indirecto el principio de utilidad no impone obligaciones morales para maximizar el bienestar, entonces el aceptar su carácter como principio último de evaluación puede ser compatible con la aprobación de máximas no utilitarias para la vida práctica. En la segunda se plantea que una política utilitaria directa está condenada al fracaso, por lo que nos fuerza realmente a adoptar máximas no utilitarias en la vida práctica. En la tercera fase, crucial en la argumentación, se pasa del utilitarismo indirecto al liberalismo, del argumento general en contra de la maximización del bienestar como una política que se desprende del principio de utilidad, pasamos a un argumento específico, el principio de libertad que de esta manera se obtiene. El argumento específico de Mill ante este último planteamiento es en gran parte psicológico: se trata de apelar al carácter de la individualidad como un ingrediente necesario de la felicidad humana. Para Mill, la felicidad es condición para el éxito de la actividad en la que los individuos expresan sus naturalezas distintivas. Es como una de las dimensiones de la autono-

[45] John Gray, *Mill on Liberty: A defence*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.

mía y, por lo tanto, de la individualidad que la libertad se convierte en una condición de la felicidad.

El argumento de Mill presenta varias virtudes reales. Consigue mostrar el lugar de la actividad y del ejercicio de la elección en la felicidad humana y, en consecuencia, en el establecimiento de un vínculo necesario entre felicidad y libertad, que en la ética utilitaria de Bentham y James Mill se presenta como un elemento descuidado o sólo fortuito. Al enriquecer la concepción utilitaria clásica de felicidad con elementos aristotélicos y humboldtianos, Mill aminoró la tensión entre el individualismo moral de la perspectiva liberal y las implicaciones colectivistas del objetivo utilitario clásico de bienestar general. Más aún, el razonamiento utilitario indirecto de Mill demostró que, en un amplio número de circunstancias, la adopción de preceptos políticos y morales no utilitarios podía ser defendida sobre bases utilitarias. Estos rasgos del trabajo de Mill en *Sobre la libertad* acercan más su perspectiva liberal al liberalismo clásico de la escuela escocesa. Si Mill consigue mostrar la importancia de la individualidad como un ingrediente necesario para el bienestar humano, no logra en cambio desarrollar nada que pudiera ser un enfoque satisfactorio de la justicia liberal en términos utilitarios. En parte, esto se debe a lo insatisfactorio del principio de libertad que busca defender. Este principio —que la libertad individual no puede ser restringida excepto para evitar un daño a otros— no puede desempeñar el papel liberal que Mill quiere adjudicarle, en razón del carácter irremediablemente controvertido del concepto de daño que incorpora, y porque, aun cuando el concepto de daño que contiene pudiera especificarse adecuadamente, el principio seguiría siendo insuficiente como guía de acción. Analicemos con más detalle estas fallas radicales en el trabajo de Mill.

La primera dificultad es lo indeterminado del concepto de daño en Mill. Al examinar su trabajo, en ningún

momento llega a detectarse una mínima conciencia de que, dado que el concepto de daño se emplea en el pensamiento y la práctica ordinarios, éste entraña juicios morales sustantivos, por lo que no puede ser neutral entre posturas morales rivales. Para que el principio de libertad fuera capaz de arbitrar en casos de conflicto moral, sería necesario que los controvertidos valores y juicios implicados en los usos ordinarios de la noción de daño fueran ignorados, y que se defendiera con éxito una concepción de daño que tuviera la característica de una neutralidad moral. Esta es una tarea que Mill nunca intenta. Y aun cuando pudiera conseguirlo, el principio de libertad de Mill seguiría resultando insatisfactorio. Establece tan sólo una condición *necesaria* de limitación justificada de la libertad, pero nunca aclara cuándo se justifica restringir la libertad sin la ayuda del principio supremo de utilidad. Que esto sea así es inevitable, dado el compromiso utilitario de Mill y la forma en que establece su principio de libertad, pero ello invalida este último como un principio de justicia liberal. La protección que el principio de libertad de Mill ofrece a la libertad individual será absoluta sólo en tanto que las acciones no dañen los intereses de otros. Cuando haya un daño o un riesgo de daño hacia otro, la restricción de la libertad se justifica en principio —y en última instancia puede justificarse si el cálculo de las utilidades muestra que tal restricción fomenta el bienestar general—. Más aún, y de manera crucial, no hay nada en el principio de Mill que requiera que la distribución resultante de libertad y límites a la libertad sea equitativa. En muchos casos es posible evitar el daño y fomentar el bienestar restringiendo la libertad e imponiendo cargas desiguales y no equitativas a diferentes grupos sociales. A fin de evitar este resultado, el principio de Mill requeriría ser complementado con un principio de equidad o justicia —en otras palabras, un principio que compitiera con la preocupación utilitaria por el bienestar

general—. Aunque Mill puede haber tenido éxito en derivar el principio de libertad del de utilidad, parece claro que un principio de equidad que regulara la distribución de la libertad, ocasionalmente estaría en conflicto con el fomento del bienestar general. Un principio así, que garantizara la equidad en la distribución de la libertad, parece indispensable para cualquier teoría de justicia liberal genuina, e insostenible en términos utilitarios. En vista de que el proyecto de Mill era el de reconciliar la preocupación utilitaria por el bienestar general con la preocupación liberal acerca de la prioridad y una distribución equitativa de la libertad, dicho proyecto estaba destinado al fracaso, ya que es altamente improbable que una política utilitaria de prevención del daño respetara, en toda ocasión, las constricciones a la equidad en la consecuente distribución de límites a la libertad.

En parte, el fracaso del proyecto de Mill ha sido una motivación central en el resurgimiento reciente de enfoques contractualistas en la justificación de los principios liberales. El enfoque contractualista, que se encuentra en su forma más plausible y sólida en el trabajo de John Rawls[46] aparta el rudimentario colectivismo moral de Mill, y abandona la preocupación por el fomento del bienestar general. El enfoque contractualista de Rawls es auténticamente individualista, en una forma en que la ética utilitaria de Mill no puede serlo, ya que confiere al individuo en la posición original un veto en contra de políticas que maximizarían el bienestar general a costa de limitar la libertad y dañar los intereses de algunos. (No incluyo en este análisis las dificultades —que no creo sean solucionables— a las que se enfrentará cualquiera que adquiera un conocimiento lo suficientemente detallado como para convertirlo en guía de acción de los efectos

46 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Belnap Press of the Harvard University Press, 1971. Trad. esp.

utilitarios de diferentes políticas distributivas.) La teoría de la justicia de Rawls, como imparcialidad, presenta otras decisivas ventajas frente al enfoque de Mill. El principio de libertad desarrollado por el método contractualista no es un principio del daño, como el de Mill, con todas sus ambigüedades y peligros, sino el principio liberal clásico de la máxima e igual libertad para todos, que impone una limitante de justicia a cualquier política de beneficio social. Es por esta razón que la teoría de Rawls está más cerca del liberalismo clásico que la de Mill, ya que si bien el principio destaca un aspecto deplorable de la sociedad, al condenar por injusta cualquier desigualdad que no acarree un beneficio, el primer principio de la teoría de Rawls —el principio de la máxima e igual libertad para todos— prohíbe la distribución injusta de limitaciones a la libertad que el principio de Mill admite. También es importante señalar que la redistribución que exige el principio de diferencia es la única función que se concede al gobierno además de la protección de la libertad, mientras que las políticas perfeccionistas y utilitarias para el fomento del arte, la ciencia o el bienestar general quedan excluidas por considerarlas incongruentes con las exigencias de justicia. El método contractualista, tal como se aplica en la obra de Rawls, y debido al individualismo subyacente en la teoría ética, cuenta con una ventaja intrínseca frente a cualquier teoría utilitaria como defensa de las libertades liberales.

Nada de esto intenta sugerir que la teoría contractualista de Rawls no encierre serias dificultades. Me queda poco clara la idea de que el principio de diferencia redistribucional pueda ser objeto de una derivación contractualista, o que el principio de la máxima e igual libertad pueda mentenerse neutral (como Rawls supone) respecto del sistema económico, ya sea capitalista o socialista, al que se aplique. Ninguna de estas dificultades compromete los logros de la teoría de Rawls en el desarrollo de una

defensa individualista del orden liberal en términos contractualistas. El trabajo de Rawls se vincula con el de James Buchanan[47] en la *Escuela de la Elección Pública,* en cuanto al intento de fundamentar las libertades liberales en postulados morales mínimos y en una concepción individualista del valor; rechaza tanto la afirmación espuria de una universalidad racional de los derechos naturales como las pretensiones agregativas de la ética utilitaria, y se pregunta en cambio qué principios constitucionales resultarían aceptables para los individuos ignorantes de sus propias concepciones específicas de una buena vida. El enfoque contractualista, tal como se ejemplifica de diferentes formas en el trabajo de Rawls y Buchanan, acepta la diversidad moral de la modernidad como un hecho fundamental y buscar construir principios de justicia que permitan la coexistencia pacífica de tradiciones morales rivales. La concepción del ser humano contenida en la teoría contractualista puede variar mucho: desde una concepción de inspiración kantiana en Rawls hasta una de derivación hobbesiana en Buchanan y en el trabajo afín de David Gauthier[48]; pero un elemento común en todos los enfoques es el esfuerzo de fundamentar los principios constitucionales comunes en un intransigente fundamento ético individualista. Es justamente en el desarrollo de este método contractualista donde puede encontrarse la solución más prometedora a las cuestiones relativas a los fundamentos del liberalismo.

---

[47] Véase, en particular, *Freedom in Constitutional Contract,* de James Buchanan, College Station, Texas, Texas A & M University Press, 1977.

[48] David Gauthier, *Morals by Agreement,* Oxford, Oxford University Press, 1985.

7. La idea de libertad

¿Existe un concepto de libertad que sea privativo del liberalismo? Con frecuencia se afirma que el concepto de libertad empleado por los autores liberales clásicos es total o predominantemente negativo, mientras que los liberales revisionistas y los socialistas invocan una concepción más positiva. Este punto de vista no es del todo erróneo, pero puede llevar a conclusiones equivocadas en tanto que la complejidad de la distinción entre libertad positiva y negativa no esté sólidamente comprendida. En su forma más clara y simple, la distinción es la que señaló Constant —y que Isaiah Berlin[49] formuló en nuestro tiempo con insuperable perspicacia— entre no interferencia e independencia, por una parte, y el derecho a participar en la toma de decisiones colectivas, por otra. En este sentido, no cabe duda de que todos los liberales clásicos fueron exponentes de una concepción negativa de libertad. Ni Locke, Kant o Smith, ni siquiera John Stuart

[49] Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969. Trad. esp.

Mill, dudaron de que la libertad individual pudiera suprimirse en una sociedad en la que todos los adultos tuvieran derecho de voz para el gobierno. Al mismo tiempo, la concepción negativa de libertad no se restringe en sus usos a los liberales, ya que tanto Bentham como Hobbes, el primero un cuasiliberal en el mejor de los casos y el segundo un individualista y autoritario, aunque ciertamente no un liberal, la emplean en forma particularmente clara e inflexible. Parece no existir una relación necesaria entre la adhesión a una visión negativa de libertad y la adopción de los principios liberales, si bien la defensa de la visión positiva se ha visto acompañada con frecuencia por un rechazo del liberalismo.

Entonces, ¿en qué consiste la visión positiva de libertad? De acuerdo con Hegel y sus seguidores, es la visión de que, en sentido estricto, la libertad individual implica tener la oportunidad de autorrealizarse (o, quizá, presupone incluso la consecución de la autorrealización). El contenido político de la visión positiva es que si determinados recursos, capacidades o habilidades son necesarios para que la autorrealización sea efectivamente alcanzable, entonces el hecho de contar con estos recursos debe considerarse parte de la libertad misma. Sobre esta base, los liberales revisionistas modernos han defendido el Estado benefactor como una institución que fortalece la libertad: se sostiene que otorga a los individuos los recursos necesarios, con lo cual amplía sus oportunidades de libertad. Estos liberales revisionistas no son necesariamente discípulos de Hegel, pero comparten con él la visión de que la libertad (libertad positiva) implica más que poseer el derecho legal para actuar. Significa, ante todo, que cada uno tenga los recursos y las oportunidades de actuar para hacer lo mejor con su vida. Con mucha frecuencia estos liberales revisionistas también han manejado el supuesto de que la libertad positiva o auténtica sólo puede alcanzarse en una sociedad armónica o integrada.

La concepción hegeliana de libertad positiva ha sido objeto de certeras críticas por parte de Berlin y otros liberales contemporáneos. En primer término, señalan que libertad y autorrealización no son una cosa, sino dos: un hombre puede elegir libremente sacrificar sus oportunidades de autorrealización en aras de una meta que posee mayor valor para él. Además, está lejos de ser claro lo que implica la autorrealización en cada caso particular. ¿Quién puede decir lo que la autorrealización comprende para cualquier ser humano? Puede ocurrir que, así como las condiciones para la autorrealización de un individuo suelen entrar en conflicto con las de otros hombres, de igual modo estas condiciones pueden ser conflictivas o competitivas incluso en una misma persona. Por último, los liberales clásicos modernos rechazan la versión hegeliana de libertad positiva porque, como ha señalado F. A. Hayek[50], conduce en último término a establecer una igualdad entre libertad y poder para actuar; una ecuación contraria al ideal liberal de igual libertad porque el poder no puede, por naturaleza, distribuirse por igual. Al parecer, hay un conflicto insuperable entre la concepción hegeliana de libertad positiva y los valores liberales de diversidad e igualdad.

No todas las concepciones de la libertad positiva son tan demostrablemente opuestas a los valores liberales como la concepción hegeliana. Merece la pena recordar que tanto Spinoza como Kant desarrollaron una visión positiva de libertad como autonomía o autodeterminación individual en defensa de la tolerancia y de un gobierno limitado. Se trata de una visión de libertad no como autodeterminación colectiva, sino más bien como autogobierno racional del agente individual; dicha visión moldea la obra más liberal de Mill, *Sobre la libertad,* y tiene

[50] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960, pp. 16-17.

raíces en los autores estoicos de la prehistoria del liberalismo. Esta versión de la visión positiva parece coincidir por completo con la temática liberal y haberse asegurado un sitio dentro de la tradición del liberalismo intelectual. La variante individualista de la idea positiva de libertad ilumina otra dimensión de la distinción entre libertad positiva y negativa. Se trata de la diferencia entre las concepciones de libertad que hacen de ella siempre y de manera exclusiva una relación interpersonal y aquellas (las concepciones positivas) que dejan abierta la posibilidad de que la libertad individual quede constreñida por restricciones internas, así como por obstáculos sociales. En su forma más persuasiva, la visión positiva concibe la libertad como la no restricción de opciones, ya sea por la obstrucción de otros hombres o por factores internos del propio agente, tales como debilidad de la voluntad, fantasías o inhibiciones irracionales o una socialización acrítica ante las normas convencionales. La idea de libertad como no restricción de opciones[51] se relaciona con la idea del individuo autónomo —el individuo que no está regido por otros, sino que se rige a sí mismo. La idea del individuo autónomo es central en la filosofía de Kant, así como en la de Spinoza, y debe considerarse como una de las nociones clave de la tradición liberal.

La libertad como autonomía ha sido objeto de numerosas críticas por parte de los liberales contemporáneos. Para Berlin[52], implica la división errónea del yo en dos partes, la superior y la inferior, la racional y la del deseo, la esencial y la empírica, y se usa fácilmente como licencia para el paternalismo y la tiranía. La idea de autonomía (según John Stuart Mill, por ejemplo) implica para

[51] Para una exploración de la libertad como no restricción de opciones, véase S. I. Benn y W. L. Weinstein, «Being Free to Act and Being a Free Man», *Mind*, 80, 1971, pp. 194-211.

[52] Véase I. Berlin, *op. cit.*, pp. 145-154.

Hayek[53] representar como amenazas a la libertad individual las que, en parte, son sus condiciones: el acatamiento de las normas convencionales y la adhesión a formas de vida heredadas. Las críticas de Berlin se aplican, sin lugar a dudas, a algunas variantes de la visión positiva, pero no es claro que se deban aplicar a todas. Las concepciones de autonomía pueden ser, en sí, relativamente abiertas o cerradas en la medida en que impliquen que agentes autónomos deban converger en una sola forma de vida o coincidan en un cuerpo unificado de verdades. Aun cuando la mayoría o la totalidad de las concepciones clásicas de la libertad como autonomía —en los estoicos, Spinoza y Kant— son en este sentido concepciones cerradas, sería posible construir una noción de autonomía que no incluyera la característica de requerir el acceso a un solo cuerpo de verdades morales objetivas, sino que exigiera simplemente el libre ejercicio de la inteligencia humana. Muchas de las amenazas modernas a la libertad —formas de propaganda, manipulación de los medios de comunicación masiva y la tiranía de la moda— sólo pueden entenderse, en mi opinión, al invocar una concepción de autonomía como ésta. La libertad puede ser constreñida por otros medios distintos del de la coerción, y el que la idea de la libertad como autonomía se ajuste a este hecho constituye una virtud (en contraste con la visión de carácter más negativo). De nuevo Hayek pisa terreno firme cuando detecta en Mill una hostilidad a la convención por ser ésta contraria a una libertad que debe ser, en último término, no liberal. Ninguna sociedad libre puede sobrevivir por mucho tiempo (como el propio Mill ha reconocido en otros momentos)[54] sin tradiciones morales y convenciones sociales estables: la alternativa a tales nor-

[53] Véase F. A. Hayek, *op. cit.*, pp. 146-147.

[54] Especialmente en su examen del ensayo sobre «El espíritu de la época» y de *La democracia en América*, de Tocqueville.

mas no es la individualidad, sino la coerción y la anomia. Una concepción de autonomía plausible y defendible no necesita estar impregnada de la animosidad hacia las convenciones y tradiciones que penetra algunos de los escritos de Mill. El ideal de autonomía, en términos de psicología social, alude no al hombre internamente movido que desatiende su entorno social, sino más bien al hombre crítico, y autocrítico, cuya lealtad a las normas de la sociedad está moldeada por el mejor ejercicio de sus facultades racionales. Tal concepción abierta de autonomía, que evita la metafísica racionalista del yo del tipo criticado por Berlin y que discierne sobre el papel de las convenciones y las tradiciones como condiciones de una libertad que le fue negada a Mill, parece estar en completa armonía con el liberalismo.

¿En qué forma el concepto de libertad como autonomía atañe a las libertades específicas a las que solemos aludir como libertades liberales? Entiendo aquí dichas libertades como las de palabra y expresión, de asociación y movimiento, de ocupación y modo de vida, etcétera: las libertades que Rawls atinadamente ha denominado «libertades básicas»[55]. El propio Rawls se vio motivado a desarrollar la noción de libertades básicas por la indeterminación que caracterizaba la idea de máxima libertad; la exigencia de que la libertad sea maximizada (en términos de igualdad para todos) sólo recibe un contenido definido, señala, cuando la libertad se descompone o se desagrega en una serie o sistema de libertades básicas. Propongo que las libertades básicas se conciban como la armazón de las condiciones necesarias para la acción autónoma. Un hombre libre es aquel que posee los derechos y privilegios para pensar y actuar autónomamente, para re-

[55] Véase John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971, pp. 201-205.

girse a sí mismo y no ser gobernado por otro[56]. El contenido del sistema de libertades básicas no necesita ser fijo o inmutable, pero sí incorporar las condiciones necesarias, en una circunstancia histórica dada, para el fortalecimiento y el ejercicio de las facultades de pensamiento y acción autónomas. Es claro que, cualquiera que sea su contenido adicional, las libertades básicas abarcarán la protección jurídica de un Estado liberal: libertad en contra del arresto arbitrario, libertad de conciencia, de asociación, de movimiento, etcétera. Además de estas libertades civiles, con frecuencia se ha sostenido que las libertades básicas incluyen las libertades económicas, concebidas de diferentes formas. De hecho, uno de los criterios para distinguir el liberalismo moderno por oposición al clásico es el planteamiento (hecho por liberales modernos o revisionistas) de que la libertad como autonomía presupone la dotación de recursos económicos por parte del gobierno y la corrección, también gubernamental, de los procesos de mercado. En comparación con estos liberales modernos, y en oposición a Rawls —quien construye el conjunto de libertades básicas de forma que resultan neutrales en lo que se refiere a las operaciones de organización económica—, sostendré en el siguiente capítulo que los liberales clásicos están en lo correcto al afirmar que la libertad individual presupone la protección jurídica de la libertad contractual y el derecho fundamental a la propiedad privada.

---

[56] Quedo aquí en deuda con la formulación de Joel Feinberg, en J. Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall Inc., 1973, pp. 15-16.

8. Libertad individual, propiedad privada y economía de mercado

De acuerdo con los pensadores liberales clásicos, un compromiso con la libertad individual implica la aprobación de las instituciones de propiedad privada y de libre mercado. En contra de esta visión liberal clásica, los marxistas y otros socialistas afirman que la propiedad privada constituye, en sí misma, un constreñimiento de la libertad, y los liberales revisionistas de la escuela moderna sostienen que los derechos de propiedad en ocasiones deben supeditarse a las exigencias de otros derechos, incluyendo los derechos a las libertades positivas de diversos tipos. La intención en este capítulo es sugerir que las pretensiones de los socialistas y liberales revisionistas pasan por alto el papel vital, expuesto en la tradición intelectual del liberalismo clásico, que la institución de la propiedad privada y su corolario, el libre mercado, desempeñan en la constitución y protección de las libertades básicas de los individuos. Además de defender la institución de la propiedad privada como condición y, a la vez, parte integrante de la libertad individual, se planteará que los

mercados libres representan el único medio no coercitivo de coordinar la actividad económica en una sociedad industrial compleja. En contraste con el liberalismo revisionista, mi argumento es que la propiedad privada es la materialización de la libertad individual en su forma más primordial, y que las libertades de mercado son componentes indivisibles de las libertades básicas de la persona.

Este análisis puede empezar recordando el vínculo, expresado de antiguo por los liberales clásicos, entre propiedad y libertad. El hecho de que alguien sea dueño de su persona significa, en primer lugar y por lo menos, que puede disponer de sus facultades, habilidades y fuerza de trabajo. A menos que se satisfaga este requisito de autodominio, los seres humanos son bienes muebles —la propiedad de otro (como en la esclavitud) o un recurso de la comunidad (como en un Estado socialista)—. Esto es así porque, si carezco del derecho a controlar mi cuerpo y mi trabajo, no puedo actuar para alcanzar mis metas y realizar mis propios valores: debo supeditar mis fines a los de otro, o a los requerimientos de un proceso de decisiones colectivo. Contar con el derecho más fundamental de ser dueño de mi propia persona parece implicar el tener muchas de las libertades liberales comunes —libertad contractual, libertad de ocupación, asociación y movimiento, etcétera—, y estos derechos se vulneran cada vez que se limitan dichas libertades. La relación entre la propiedad y las libertades básicas, en este caso, es constitutiva y no meramente instrumental.

Ser dueño de uno mismo es, por estas razones, parte integrante del hecho de ser un hombre libre o un agente autónomo. No afirmo que tener o ejercer ese derecho de propiedad agote el contenido de la libertad individual, o que todos los derechos de propiedad puedan justificarse de manera tan directa como componentes de la libertad. En sí, el reconocimiento del papel constitutivo de la pro-

piedad de la persona en la libertad de los individuos, no nos dice nada acerca de la justificación o la naturaleza de los derechos de propiedad sobre los recursos naturales o los medios de producción. Robert Nozick puso de manifiesto agudamente las dificultades que afronta la teoría lockeana sobre la adquisición original de los derechos de propiedad, cuando en ellos se incluye el trabajo personal[57]. Sería correcto afirmar que no existe ninguna teoría adecuada de la adquisición inicial y, en particular, que nunca se ha demostrado que ningún proceso determinado de adquisición inicial emane del derecho primordial de propiedad que cada hombre tiene sobre su persona. No obstante, existen consideraciones de peso —inspiradas en Hume más que en Locke— que contribuyen a demostrar decisivamente que el derecho de propiedad que cada uno tiene sobre su persona no puede ejercerse de manera efectiva en ausencia de las oportunidades que ofrece el sistema de propiedad privada o particular. Esto significa que el sistema de propiedad liberal plena —término acuñado por Honore[58] para los derechos exclusivos y sin impedimentos de control y disposición— puede defenderse con argumentos relativos a las condiciones necesarias para la posesión efectiva de uno mismo que no dependan de la noción de Locke sobre adquisición.

El argumento central que vincula la propiedad privada con la posesión de uno mismo apela al carácter de la propiedad privada como un vehículo institucional para la toma de decisiones descentralizadas. En cualquier sociedad, los hombres tendrán metas y valores diferentes y antagónicos, los cuales plantearán demandas competitivas sobre los recursos. Además, cada hombre tiene siempre

---

[57] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.

[58] Véase A. M. Honore, «Social Justice», en R. S. Summers, comp., *Essays in Legal Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

su propio acervo de conocimientos, con frecuencia conocimientos tácitos o prácticos a los que no tiene acceso en términos teóricos o explícitos, y que funcionarán como la base de sus acciones —el conocimiento sobre sus preferencias y la estructura y jerarquización que hace de las mismas, pero también sobre sus circunstancias y medio ambiente específicos—. Al descentralizar la toma de decisiones al nivel individual, como en un sistema de plena posesión liberal, se permite al individuo actuar con base en sus propios valores y usar sus propios conocimientos, sometido a una restricción mínima por parte de otros individuos. ¿Cómo ocurre esto? La pregunta puede abordarse a la vez desde la óptica de los conocimientos del individuo y desde la de sus valores o metas. En lo que a sus conocimientos se refiere, cabe reconocer que el carácter práctico de gran parte de nuestro saber crea una presunción en favor de la propiedad privada. Por conocimiento práctico se entiende aquí, tal como lo han analizado filósofos como Oakeshott, Polanyi y Ryle, el saber acumulado o incorporado a hábitos, formas de ser, capacidades y tradiciones[59]. Se trata de un conocimiento disponible principalmente en el uso, y reunirlo y transferirlo en forma que sea aprovechable para cualquier cuerpo colectivo resulta difícil, si no es que imposible. Tal conocimiento, de hecho, puede ser parte integrante de las prácticas de un cuerpo colectivo —un monasterio medieval, un *college* de Oxford o una empresa familiar— y, en cierta medida, se encuentra inevitablemente presente en las grandes organizaciones burocráticas sosteniendo estructuras que, de otro modo, dejarían de ser funcionales. La cuestión no es que el conocimiento práctico no se dé más que en instituciones de propiedad privada (ya que ninguna institución puede evitar el depender del mismo), sino más bien que

[59] Ya he analizado la idea de conocimiento práctico en mi libro *Hayek on Liberty*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, pp. 14-15.

éste se agota y desperdicia por completo en instituciones que alejan las decisiones de los individuos, portadores del conocimiento tácito, para hacerlas recaer en procesos colectivos de decisión. En otras palabras, a medida que pasamos de las instituciones de propiedad privada a las colectivas o comunales, los conocimientos prácticos de que dispone la sociedad se diluyen o atenúan. No se trata sólo de una cuestión relacionada exclusiva o principalmente con el tamaño de la institución donde se toman las decisiones. Aunque generalmente es más probable que el conocimiento tácito se genere y se use en forma adecuada en una institución comunal pequeña, por ejemplo, un *kibbutz*, que en una gran organización, su uso siempre estará limitado por el hecho de que quienes poseen el saber práctico necesitarán hacerlo accesible a los otros participantes de la institución, si lo que se pretende es que sea la base de políticas comunes. Como lo indica la historia de los intentos por promover la empresa privada en los sistemas socialistas, no es tarea sencilla transmitir el conocimiento práctico encerrado en las percepciones de la empresa privada, ni siquiera en el caso de un cuerpo colectivo pequeño.

Este último punto es de índole absolutamente general, y sus ramificaciones se extienden a los valores o metas de los individuos. La idea central aquí es que, aun cuando en un sistema de plena posesión liberal el individuo se encuentra constreñido de manera inevitable por las limitaciones de sus propios recursos y talento, no lo está por los valores y opiniones que prevalecen entre sus semejantes. Sujeto sólo a la ley de la tierra, puede usar sus propiedades para cualquier propósito que elija: no necesita consultar ni obtener el permiso de nadie. Por consiguiente, puede emplear sus recursos en empresas que se juzgarían excesivamente arriesgadas o violadoras de la moral convencional en opinión de sus semejantes. Como Hayek señala:

La acción por acuerdo colectivo se limita a los casos en que esfuerzos previos han creado ya una visión común, en que se ha establecido una opinión acerca de lo que es deseable y en los que el problema consiste en elegir entre las posibilidades ya aceptadas, no en descubrir nuevas posibilidades[60].

Así, los sistemas de propiedad comunal encierran un prejuicio contra el riesgo y la novedad, un hecho que puede contribuir en gran medida a explicar el estancamiento tecnológico de las economías socialistas. Sin embargo, desde la óptica de mi argumentación, el efecto desalentador que ejercen las instituciones comunales en la innovación es menos fundamental que la penetrante restricción de la libertad que entrañan. Pues, en contraste con las instituciones de propiedad privada, la propiedad comunal exige que, si alguna vez los proyectos individuales han de llevarse a la práctica, éstos deberán ser aceptables para la opinión dominante de la sociedad o, al menos, de los demás miembros de su cooperativa. Por lo tanto, la defensa de la propiedad privada es aquella que la vincula con la autonomía del individuo —su capacidad para realizar efectivamente sus planes de vida— y no sólo con la libertad negativa. Incluso puede decirse que, mientras que el marco constitucional de un orden liberal protege las libertades básicas en su dimensión formal o negativa, es la propiedad privada la que las incluye en su dimensión material o positiva.

He sostenido que la propiedad privada es una garantía de la autonomía individual. Pero, ¿qué ocurre con quienes no poseen ninguna? Una objeción esgrimida con mucha frecuencia contra la institución de la propiedad privada es que, aun cuando fortalece la libertad de acción de quienes poseen recursos sustanciales, no hace nada por

60 Véase Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, Henry Regnery, 1960, p. 121.

quienes carecen de ellos. Resulta fácil conceder que el individuo cuyos recursos dependen totalmente de un sueldo o salario es, desde mi punto de vista, menos autónomo (aunque no menos libre en sentido negativo) que una persona con bienes sustanciales. Admitiendo este hecho, los liberales clásicos han apoyado las políticas fiscales que estimulan la formación de capital y la amplia difusión de la riqueza y han rechazado las políticas (como las de un financiamiento gubernamental inflacionario) que redistribuyen recursos de los grupos que generan ingresos a los que poseen bienes raíces[61]. Sin embargo, también cabe señalar que si en una sociedad libre una persona sin propiedades es menos autónoma que un hombre con propiedades, aun así su autonomía seguirá siendo mayor de la que gozaría en una sociedad cuyos bienes de producción son de propiedad colectiva. Como lo ha expresado Hayek:

Que la libertad del empleado depende de la existencia de un gran número y variedad de empleadores, resulta obvio cuando se considera la situación que se presentaría si sólo hubiera un empleador, a saber, el Estado, y si conseguir empleo fuera el único medio de vida permitido... una aplicación consistente de los principios socialistas, por mucho que sea disfrazada con la delegación del poder de empleo a corporaciones públicas nominalmente independientes y similares, conduciría necesariamente a la presencia de un único empleador. Ya sea que este empleador actuara directa o indirectamente, poseería a todas luces un ilimitado poder coercitivo frente al individuo[62].

El mismo punto lo ha expresado cáusticamente Michael Oakeshott:

Quizá hayamos tenido menos éxito, desde el punto de vista de la libertad, en nuestra institución de la propiedad que en otros

---

61 Hayek, *op. cit.*, cap. 21.
62 Hayek, *op. cit.*, p. 126.

acuerdos, pero no hay duda del carácter general de la propiedad como más proclive a la libertad: permite la más amplia distribución y desalienta eficazmente las grandes y peligrosas concentraciones de poder. Tampoco hay la menor duda acerca de las implicaciones de lo anterior. Implica un derecho a la propiedad privada; es decir, una institución de la propiedad, que concede a todos los miembros adultos de la sociedad un derecho igual a gozar de la propiedad de sus capacidades personales y de cualquier otra cosa adquirida por las formas de adquisición reconocidas por la sociedad. Este derecho, como cualquier otro, tiene sus propios límites: por ejemplo, proscribe la esclavitud, no arbitrariamente, sino porque el derecho a poseer a otro hombre no podría ser ejercido en igual forma por cada miembro de la sociedad... La institución de la propiedad más favorable para la libertad es, incuestionablemente, el derecho a la propiedad privada sin restricciones y exclusiones arbitrarias, ya que sólo por este medio puede alcanzarse la máxima difusión del poder que emana de la propiedad... El que un hombre no sea libre, a menos de que goce del derecho de propiedad sobre sus capacidades personales y su trabajo, es la idea que comparten todos aquellos que usan el término libertad en el sentido inglés. La libertad que separa al hombre de la esclavitud, no es sino la libertad para elegir y moverse entre organizaciones, empresas y empleadores de mano de obra autónomos e independientes, y esto implica la propiedad privada de los recursos que no sean las capacidades personales. Siempre que un medio de producción cae bajo el control de un solo poder, se sigue cierto grado de esclavitud[63].

Por último, como uno de los arquitectos del totalitarismo soviético señaló proféticamente: «En un país donde el único empleador es el Estado, oposición significa muerte por lenta inanición. El viejo principio, el que no trabaja no come, ha sido reemplazado por uno nuevo: el que no obedece no come»[64]. El mensaje de esta asevera-

63 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics,* Londres, Methuen, 1962, p. 46.

64 León Trotsky, *The Revolution Betrayed,* Nueva York, 1937, p. 76. Trad. esp.

ción es que, aun siendo cierto que la propiedad privada fortalece la autonomía de quienes la detentan, también la libertad que se deriva de la propiedad privada no es únicamente la que gozan o ejercen sus detentadores. Quienes carecen de propiedades sustanciales en una sociedad de propiedad privada gozan de un grado de autonomía negado a cualquier individuo en un sistema comunal, en el que no puede tomarse ninguna decisión importante sin el consenso general. De hecho, incluso el individuo más depauperado en un sistema de propiedad privada es más autónomo que la mayoría en un sistema colectivo; el vagabundo goza de mayor libertad que el soldado conscripto, incluso si este último está mejor alimentado (lo cual es bastante cuestionable en los sistemas socialistas del mundo real).

La defensa que he hecho de la propiedad privada en términos de su contribución a la autonomía individual tiene sus orígenes en la competencia por recursos escasos planteada por Hume, pero desemboca en el reconocimiento kantiano de que la propiedad privada asegura la independencia personal. Las dos corrientes de razonamiento son diferentes, aunque no carecen de relación. La corriente kantiana hace hincapié en que el individuo debe ser concebido como el autor de sus fines y metas, sin que pueda exigírsele que se someta a la autoridad de ningún proceso colectivo más allá del régimen de la ley; el argumento de Hume invoca la escasez de conocimientos y recursos naturales como consideración permanente en favor de la propiedad privada. Vistas en conjunto, estas dos líneas de pensamiento proporcionan un poderoso argumento en favor de las instituciones de propiedad privada. Sin duda, *no* demuestran que los individuos que viven en un Estado liberal estén obligados, en forma alguna, a ejercer su propiedad en la forma de una plena posesión liberal; pueden, si así lo deciden, ceder el dominio de su propiedad a entidades corporativas —cooperativas, monas-

terios, etcétera— y en cualquier sociedad real se realiza una multitud de complejos acuerdos de este tipo. La forma jurídica básica del derecho de propiedad, sostenida por los argumentos que he presentado, conserva, sin embargo, su carácter de plena posesión liberal. Cabe recordar que no es necesario que una sociedad basada en tales derechos de propiedad sea una sociedad capitalista o de mercado en sus aspectos económicos, como señaló Robert Nozick[65]; siempre existe la posibilidad de que los individuos elijan conducir la vida económica con base en principios comunales o socialistas, dado que el orden liberal los faculta plenamente para hacerlo así. Sin embargo, en cualquier sociedad moderna, la posibilidad de que un número considerable de personas opte por abandonar las relaciones de mercado en favor de acuerdos comunales es bastante remota. Además, existen sólidas razones positivas, análogas a las que apoyan la institución de la propiedad privada, por las que el proceso de mercado tiende a dominar en la vida económica de una sociedad liberal.

Para explorar el papel que desempeña el mercado como preservador de la libertad, recordemos primero la distinción hecha por Hayek[66] entre economía y catalaxia. La economía, entendida correctamente, es la asignación de recursos dentro de una organización, sea ésta una familia, una empresa comercial, una iglesia o un ejército. La asignación de recursos, dentro de una organización, plantea el problema, tradicional y erróneamente concebido como el problema central de la teoría económica, de utilizar recursos escasos con un máximo de eficiencia/costos. Igualmente presupone que los propósitos o metas

65 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 321.

66 F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967, pp. 164-165.

de la organización y de sus miembros pueden clasificarse por orden de importancia, con lo que se establece una jerarquización que permite determinar la distribución de recursos. En la catalaxia —la vida económica de diversas organizaciones en una sociedad global— no existe una jerarquización convenida de los fines, y no hay una instancia con autoridad para asignar los recursos. (El proyecto socialista puede definirse como aquel que busca convertir la catalaxia en una economía, es decir, en una organización con fines definidos.) El problema central de la catalaxia, y de la teoría económica entendida correctamente, es *la división del conocimiento en la sociedad*, es decir, cómo lograr que el conocimiento, disperso y repartido entre millones de agentes económicos, pueda volverse accesible a muchos. Este es el verdadero papel del proceso de mercado: no el de economizar los medios escasos destinados a fines conocidos, sino más bien el de generar por medio del mecanismo de precios, información sobre la manera en que los agentes económicos, desconocidos entre sí, pueden alcanzar de la mejor forma sus propósitos, igualmente desconocidos. La función del mercado consiste, por lo tanto, en un procedimiento de indagaciones para identificar y transmitir a otros los datos acerca de la estructura infinitamente compleja de las preferencias y recursos de la sociedad.

Concebido de esta manera, el mercado competitivo posee varios rasgos que lo hacen únicamente compatible con una sociedad liberal individualista. La coordinación que lleva a cabo entre las actividades humanas es, en primer lugar y ante todo, no coercitiva. Cada agente ajusta sus planes a los planes de los demás al reaccionar ante la información referente a las preferencias y los recursos de otros, la cual se le transmite a través de las señales contenidas en los precios. El resultado de estos ajustes es la tendencia a la coordinación o equilibrio, característica de la actividad del mercado libre de trabas. No se trata, desde

luego, del equilibrio general apenas coherente de la economía neoclásica, sino más bien de la integración flexible de propósitos y actividades que puede observarse en el proceso de mercado del mundo real. Es una forma de coordinación mejor que cualquiera que pueda obtenerse a través de la planificación central, y que en ningún momento anula la libertad de los individuos. Ha quedado demostrado, tanto en teoría como por experiencia histórica, que las técnicas coercitivas para la coordinación de la actividad económica —las técnicas del sistema soviético, por ejemplo— son desastrosamente inferiores en sus resultados, si se los compara con los obtenidos incluso en economías occidentales sometidas a regulación. Después de todo, esta fue la conclusión teórica del famoso «debate de los cálculos»[67] de los años veinte y treinta, en el que los economistas austriacos Mises y Hayek demostraron en forma concluyente la imposibilidad de una asignación de recursos racional en un orden socialista. Este resultado teórico ha sido abrumadoramente corroborado por la experiencia histórica de la planeación económica central: experiencia de escasez, inversiones erróneas, mercado negro y dependencia de capitales, tecnología y alimentos de Occidente. Así, a la vez que no es coercitivo, y en parte por esa misma razón, el proceso de mercado resulta más eficaz que la planeación o la coordinación para armonizar las actividades económicas de los hombres. En este sentido el mercado puede considerarse el paradigma de *un orden social espontáneo,* ilustrado por el aforismo de Proudhon: «La libertad es la madre del orden.»

Una objeción convencional al concepto de mercado como sistema autorregulado que he descrito, es que las economías de mercado pueden experimentar trastornos o

[67] Sobre el «debate de los cálculos», véase Dan C. Lavoie, ***Rivalry and Central Planning: The socialist calculation debate reconsidered,*** Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

crisis. La Gran Depresión de los años treinta suele citarse para tal efecto, con lo que se pretende ilustrar en forma clara las perturbaciones cíclicas a que están sujetos los procesos de mercado. Una interpretación histórica de los sucesos que condujeron al crac y colapso económico de 1929 y los años subsiguientes, que afirma que éstos se originaron en perturbaciones endógenas al mercado es, a la vez, polémica y poco plausible. Historiadores de la economía, formados en muy diferentes tradiciones de pensamiento económico[68], han sostenido de manera convincente que las causas de la Gran Depresión deben buscarse en gran medida en la mal concebida intervención gubernamental en la economía. No se niega con esto que mercados específicos no puedan manifestar desórdenes ocasionales, volatilidad y perturbaciones especulativas; tampoco (como lo señaló G. L. S. Shackle)[69] se rechaza la afirmación de que los cambios en gustos y expectativas pueden producir severos episodios de desajuste económico. Lo que muy bien puede ser es que la vida económica exhiba un ciclo de largo plazo como el que ha sido formulado por Kondratiev y otros autores. El que la innovación tecnológica y el cambio cultural rompan con los patrones establecidos de la actividad económica, mientras que la iniciativa privada crea lo que Schumpeter[70] llama una ola de destrucción creativa en la economía, son hechos demasiado evidentes para ser negados en cualquier teoría. Demuestran que no cabe esperar un equilibrio general en ningún sistema económico, como podría inferirse de los contradictorios supuestos que se encuentran

---

68 Véase Murray N. Rothbard, *America's Great Depression*, Nueva York, Richardson, 1983; y Milton Friedman, *The Great Contraction* (con Anna Schwartz). Princeton, N. J., Princeton University Press, 1965.

69 Véase G. L. S. Shackle, *Epistemics and Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 239.

70 J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, Unwin University Brooks, 1943, pp. 81-87. Trad. esp.

postulados en la idea misma de un equilibrio general, pero tampoco pueden socavar la realidad observada de una tendencia a la coordinación en el proceso de mercado. Ni siquiera donde los episodios de desorden en el mercado son evidentes, se justifica la invocación de tales fracasos del mercado como factores concluyentes para la intervención del gobierno. Toda intervención gubernamental tiene costos reales y existen pruebas fehacientes de que las veleidades de la política gubernamental han constituido la fuente principal de perturbación económica en las décadas recientes. Es una verdad general, subrayada por muchos de los economistas clásicos, que las imperfecciones del mercado nunca serán suficientes para justificar la intervención gubernamental en ausencia de una cuidadosa consideración del resultado natural del fracaso gubernamental. La experiencia histórica de décadas recientes con un periodo prolongado de crecimiento económico, aparentemente estimulado por políticas keynesianas de administración macroeconómica y de financiamiento del déficit público, seguido por uno de profunda «estanflación», sugiere no sólo que las políticas intervencionistas son limitadas en sus efectos, sino que agravan los desórdenes que intentan curar. Como mínimo, no hay ninguna garantía racional que justifique la opinión convencional de que la planeación económica puede funcionar mejor que el mercado libre.

La tesis de las libertades de mercado se ha planteado, en parte, en términos de eficiencia y de las evidentes fallas de la planeación para distribuir los bienes ofrecidos, pero el argumento fundamental ha sido el que invoca la libertad individual por sí misma. Es absolutamente incierto si las nociones de eficiencia tienen un contenido definido, además del que se deriva de la transacción voluntaria del mercado libre; si bien pisamos terreno firme al atribuir ineficiencia a cualquier sistema en el que el intercambio libre quede bloqueado, se eleven los costos de

la información y la pauta de la inversión se distorsione. Aun cuando se contara con un criterio de eficiencia económica independiente de los resultados del proceso de mercado, y se encontrara que el mercado es deficiente respecto de dicho criterio, nada indica que el gobierno pudiera hacerlo mejor. Y si lo hiciera mejor, sólo podría hacerlo pasando por encima de las opciones de los individuos en aras de un valor de eficiencia máxima cuya exigencia racional no es garantía de una aceptación.

9. El Estado liberal

¿Cuáles son las implicaciones de los principios liberales con respecto a la forma constitucional o jurídica del Estado? En primer lugar, es evidente que los principios liberales requieren la limitación del gobierno por medio de normas estrictas. Un gobierno liberal no puede ser otro que un gobierno limitado, ya que todas las corrientes de la tradición liberal confieren a las personas derechos o demandas de justicia, que el gobierno deber reconocer y aceptar y que, de hecho, pueden invocarse contra el propio gobierno.

Sin embargo, esta no es razón para que el Estado liberal sea necesariamente un Estado mínimo. Es cierto que algunos liberales clásicos como Humboldt, Spencer y Nozick sostenían que las funciones del Estado debían restringirse necesariamente a la protección de derechos y al mantenimiento de la justicia, pero esta posición no tiene una justificación clara en los principios liberales y constituye una visión minoritaria dentro de la tradición liberal. La idea de un Estado mínimo, cuya única función sea la

de proteger los derechos, resulta en todo caso una idea indeterminada, en tanto no se especifiquen en forma adecuada los derechos que debieran protegerse. A menos que esta especificación posea en sí misma un contenido liberal, el Estado mínimo podría ser un Estado socialista, por ejemplo, si los derechos básicos fueran de asistencia social, o derechos positivos para participar en los medios de producción. Por otra parte, como demostraré más adelante con mayor detalle, la idea de un Estado mínimo que sólo protege los derechos negativos (contra la fuerza y el fraude) contiene una incoherencia radical, en cuanto no incluye ninguna propuesta plausible para el financiamiento de estas funciones mínimas. Por esta y otras razones, existe una dificultad fundamental en la explicación que ofrecen los defensores de derechos negativos para justificar la autoridad del Estado. En todo caso, la defensa del Estado mínimo se encuentra ausente en la mayoría de los autores liberales. La mayor parte de los liberales, y los grandes liberales clásicos en su totalidad, reconocen que el Estado liberal puede tener varias funciones de servicio —que rebasan la protección de los derechos y el sostenimiento de la justicia— y es por esta razón que no son partidarios del Estado mínimo, sino más bien de un gobierno limitado.

¿Cuál es entonces la forma de un gobierno liberal limitado? Es claro que no tendrá que ser necesariamente un gobierno democrático. Cuando es ilimitado, el gobierno democrático no es un gobierno liberal al no respetar independencia y libertad como ámbitos inmunes a la intervención de la autoridad gubernamental. Desde la óptica liberal, el gobierno democrático ilimitado es más bien una forma de totalitarismo —la forma que J. S. Mill predice y critica en *Sobre la libertad*—. Ningún sistema de gobierno en el que los derechos de propiedad y las libertades básicas estén sujetos a revisión por parte de mayorías políticas transitorias, podrá considerarse como un siste-

ma que satisfaga los requerimientos liberales. Por esta razón, desde el punto de vista liberal, un gobierno de tipo autoritario puede en ocasiones funcionar mejor que un régimen democrático, siempre y cuando las autoridades gubernamentales estén restringidas en sus actividades por la ley. Esta observación suscita la importante reflexión —captada por liberales clásicos como los teóricos garantistas franceses y los exponentes alemanes del *Rechtsstaat*— de que el gobierno liberal es un gobierno constitucional. Un orden político liberal puede adoptar la forma de una monarquía constitucional, como en Gran Bretaña, o una república constitucional, como en los Estados Unidos, pero debe contener restricciones constitucionales sobre el ejercicio arbitrario de la autoridad gubernamental. El que estas restricciones incluyan dos cámaras legislativas, la separación de poderes en legislativo, judicial y ejecutivo, un sistema federal y una Constitución escrita, o alguna otra combinación de posibilidades, resulta menos importante que el hecho de que, en ausencia de algunas de estas restricciones constitucionales sobre el gobierno, es imposible hablar de la existencia de un orden liberal.

Por estas razones, la institución de un gobierno liberal limitado es compatible con la existencia de diferentes tipos de sistemas democráticos (así como con la restricción o la ausencia de democracia política) y puede adoptar toda una gama de dispositivos constitucionales para la incorporación y protección de los principios y las prácticas liberales. Puede hacer descansar la protección judicial de la libertad en el gobierno parlamentario y la asamblea constitucional, como en Gran Bretaña, o puede restringir tanto a los legisladores como al poder judicial con una Constitución escrita. En sus dimensiones legales, el Estado liberal puede apoyarse básicamente en el derecho consuetudinario, según la interpretación de un poder judicial independiente, o bien, puede apostar su confianza en la

protección legislativa de la libertad. El *sine qua non* del Estado liberal, en sus diversas formas, es que el poder y la autoridad gubernamental se encuentren limitados por un sistema de reglas y prácticas constitucionales en las que se respeten la libertad individual y la igualdad de las personas bajo el gobierno de la ley.

En su fase clásica, el liberalismo solía asociarse con la máxima del *laissez-faire* y, en ocasiones, aunque no con frecuencia, con la defensa del Estado mínimo. John Stuart Mill, en su obra *Principios de economía política* (1848), llegó incluso a tratar el principio del *laissez-faire* como la regla general obvia de toda política pública, al punto de argumentar y justificar toda desviación de ella contra el telón de fondo de una fuerte presunción en favor de la no interferencia. Por otra parte, Adam Smith y otros liberales clásicos escoceses dejaron sitio para diferentes actividades gubernamentales en la vida social y económica —en el caso de Smith, apoyo para la educación pública y la dotación de varios tipos de servicios públicos—, las cuales resultan difícilmente justificables bajo una interpretación estricta del *laissez-faire*. Así, como ya se ha señalado, estos liberales clásicos respaldaron el desarrollo de importantes funciones de servicio a cargo del gobierno, si bien no vieron conflicto alguno entre dicha posición y su enérgica defensa de la libertad económica. ¿Cómo debe entenderse y resolverse esta aparente contradicción?

Podemos empezar a dilucidar este problema al observar una indeterminación y una ambigüedad inherentes a la consigna del *laissez-faire*. Todo partidario del *laissez-faire* se apoya en una teoría de la justicia y los derechos que le permita decidir lo que se ha de considerar una interferencia o una invasión de la libertad. Los juicios acerca de la violación del *laissez-faire* presuponen, en consecuencia, una teoría de los requisitos legales para tener derecho a la propiedad y la libertad, y dichos requisitos variarán conforme a las divergencias de las teorías subyacentes. Así,

para algunos partidarios del *laissez-faire*, las leyes de patentes y quiebras serán una interferencia en la libertad económica, en tanto que otros las considerarían como conformadoras del marco justo para el desarrollo de la actividad económica. Tales diferencias sólo pueden resolverse con referencia a una teoría de posesión legítima que confiera un contenido definido a la consigna del *laissez-faire*, y ya en capítulos anteriores he argumentado que no existe ningún planteamiento satisfactorio de los derechos naturales que pudiera suministrar tal teoría. (Esbozaré más adelante lo que en mi opinión es la explicación más adecuada de la justicia liberal, concebida en términos contractuales.) Además de esta indeterminación básica, la idea del *laissez-faire* contiene también una ambigüedad más específica. Los primeros liberales clásicos se ocuparon, primaria y casi exclusivamente, de la participación coercitiva o proscriptiva del gobierno en la economía. Atacaban los aranceles y las reglamentaciones que imponían restricciones legales a la actividad económica, y en su mayoría se sentían satisfechos si dichas restricciones eran eliminadas. En otras palabras, no exigían una separación completa del gobierno en la vida económica. Esta no es una posición incongruente (aun cuando pueda ser criticable desde otros puntos de vista), una vez que se entiende que la actividad del gobierno puede adoptar formas coercitivas y no coercitivas. John Stuart Mill teorizó esta distinción, invocada con frecuencia por los primeros liberales clásicos como la distinción entre intervención autoritaria y no autoritaria[71]. La actividad de un gobierno puede ser no autoritaria, y por tanto permisible, si como en el caso del apoyo gubernamental a la investigación científica no impone cargas coercitivas sobre las iniciativas privadas en las áreas en que opera. Por tanto, el pre-

[71] Al respecto véase mi libro *Mill on Liberty: A defence*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, pp. 60-63.

cepto del *laissez-faire* puede exigir tan sólo que las actividades autoritarias o coercitivas del gobierno se restrinjan al mínimo requerido para el sostenimiento de la justicia, pero sin exigir que el gobierno se limite a dichas funciones. En esta interpretación del *laissez-faire,* la actividad del gobierno puede abarcar cualquier género de funciones de servicio —incluso las de un Estado benefactor— siempre que estas funciones se realicen en forma no coercitiva.

Al igual que sus funciones de protección de la justicia, las funciones de servicio del gobierno se financian con la recaudación fiscal coercitiva, y es en este punto donde surge un problema irresoluble para la teoría del Estado mínimo. En la explicación de Nozick, que es sin duda la mejor con que contamos, el Estado existe únicamente para proteger los derechos lockeanos que poseen los hombres en el estado de naturaleza[72]. Entre estos derechos, de acuerdo con la variante de Nozick de la teoría de Locke, se encuentra un derecho inviolable a la propiedad —violado por la imposición fiscal sobre los ingresos, que Nozick caracteriza como algo semejante al trabajo forzado—. ¿Cómo ha de financiarse, entonces, el Estado mínimo? No por medios no coercitivos como el pago de servicios o loterías estatales, ya que, como señala el propio Nozick[73], éstos lograrían recaudar los ingresos necesarios sólo si fueran monopolios e implicarían, por lo tanto, una violación de los derechos. De hecho, como han señalado sus críticos[74], la explicación de Nozick del Estado mínimo es insuficiente porque no contiene ninguna teoría de recaudación fiscal. En mi opinión, se trata de una omisión inevitable en todas las teorías basadas en

---

[72] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* Nueva York, Basic Books, 1974, cap. 5.

[73] Nozick, *op. cit.,* p. 25.

[74] Véase Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty,* Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1982, cap. 29.

Locke sobre el Estado mínimo, incapaces de explicar la necesidad de la recaudación fiscal en términos consecuentes con la inviolabilidad de los derechos básicos planteados por Locke. El irremisible fracaso del estatismo mínimo se pone de manifiesto, en palabras de Nozick, en la propuesta de que los individuos sean compensados por la pérdida del derecho natural lockeano a castigar las violaciones de sus derechos mediante la creación de organismos estatales de protección de derechos; propuesta que se desploma por el hecho de que esta transferencia de derechos puede no ser aceptada y que implica, para aquellos que no la acepten, una limitación de los derechos que en la teoría de Nozick se consideran de importancia crucial[75]. El fracaso de la teoría de Nozick, al igual que el de teorías anteriores como la de Herbert Spencer en la primera edición de *La estática social*[76], indica que la concepción de un Estado mínimo no es sostenible y que de hecho es tan sólo parcialmente coherente.

La insuficiencia de estas perspectivas lockeanas es sintomática de la insuficiencia del concepto de justicia liberal como la protección de los derechos primordiales que en ellas se expresan. El enfoque alternativo más prometedor es el que se insinúa en la obra de Hayek y en la *Escuela de la Elección Pública*. La obra de Hayek es notable por cuanto, al igual que Rawls[77], intenta derivar los derechos liberales básicos partiendo de una concepción de justicia de carácter procesal. En Rawls y en Hayek, estos derechos básicos se encuentran sustentados en la justicia y no son en sí mismos fundamento de nada. Esto significa que el contenido de los derechos liberales se especifica por su

[75] Pero véase Nozick, *op. cit.*, p. 30, nota de pie de página.

[76] Herbert Spencer, *Social Statics*, Nueva York, Fundación Robert Schalkenbach, 1970, cap. XIX.

[77] F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, «The mirage of social justice», Chicago, University of Chicago Press, 1976, p. xiii.

reflejo de las demandas de justicia —que Rawls concibe en términos kantianos como demandas que incluyen aquellos principios que se eligen en una posición inicial de igualdad justa que resguarde la autonomía del individuo, y que Hayek también concibe en similares términos kantianos, si bien más formales o universales— y no mediante la ponderación del alcance de los derechos lockeanos en un estado de naturaleza imaginario. Por otra parte, en la versión un tanto menos restrictiva del método contractualista que emplean Buchanan y Tullock[78], los derechos liberales básicos surgen del procedimiento de contrato entre individuos autónomos (concebidos de manera más hobbesiana) y no se toman como hechos morales fundamentales. Comparado con el enfoque lockeano, que se desmorona en el terreno de la fiscalidad, el enfoque contractualista puede producir principios aceptables de imposición justa como parte de su expectativa general de identificar los principios constitucionales del orden individualista.

No es necesario examinar aquí en detalle la cuestión de qué principios podrían así derivarse, sino hacer notar que cualquier derivación plausible impondría límites estrictos a las facultades gubernamentales de recaudación fiscal. Permitir al gobierno una total discrecionalidad en su política impositiva se contrapone claramente incluso con la interpretación más permisiva del *laissez-faire*, esbozada antes en esta sección, ya que los gobiernos podrían acabar con iniciativas y empresas, sin llegar a prohibirlas, imponiéndoles gravosas cargas fiscales. Por esta razón, los liberales clásicos contemporáneos hacen hincapié en que la recaudación fiscal se efectúe de acuerdo con normas generales aplicadas de manera uniforme, y muchos de

[78] Véase James Buchanan y Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, Michigan, University of Michigan Press, 1962.

ellos, como Hayek y Friedman[79], sostienen que sólo un sistema de recaudación fiscal proporcional (por oposición al progresivo) es consecuente con las exigencias liberales. La recaudación fiscal proporcional evitaría la imposición de gravámenes redistributivos sobre minorías acaudaladas o no populares, con lo cual se eliminaría un área importante de arbitrariedad de la política pública. Sean o no defensores de la proporcionalidad, todos los liberales clásicos contemporáneos son partidarios de que la política de recaudación fiscal se rija por normas generales, a fin de evitar que los gobiernos, en sus actividades de servicio, puedan reprimir la libertad económica de forma sutil y encubierta.

Si la libertad económica puede verse minada por una imposición fiscal arbitraria, no es menos evidente que las políticas presupuestarias y monetarias también pueden lesionar la vida económica de la política liberal. En la bibliografía reciente sobre liberalismo clásico abundan las propuestas para una reglamentación constitucional de las políticas presupuestarias y monetarias a fin de conjurar esta arbitrariedad, si bien no todos los liberales clásicos contemporáneos están convencidos de que la imposición de normas constitucionales a la actividad gubernamental en estas áreas sea el mejor antídoto contra el peligro de una política arbitraria. En política monetaria, el riesgo principal que preocupa a los liberales clásicos han sido las repentinas fluctuaciones desestabilizadoras en el valor de la moneda —principalmente inflacionarias en las últimas cuatro décadas, pero deflacionarias en el periodo de entreguerra—, generadas por la manipulación gubernamental de la oferta de dinero. Con Milton Friedman a la cabeza, un número considerable de economistas liberales

[79] Véase Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, Henry Regnery, 1960, cap. 20; y Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, Chicago University Press, 1962, pp. 174-175.

contemporáneos ha propugnado el control de la política monetaria mediante una norma fija. Asimismo, en el campo de la política presupuestaria, muchos liberales contemporáneos se han inclinado por una norma de presupuesto equilibrado urgiendo al abandono de las políticas de financiamiento deficitario. En estas propuestas vislumbramos la búsqueda de límites constitucionales eficaces del gasto gubernamental y la emisión de moneda. En cambio, otros liberales clásicos preconizan que para obtener la limitación de las actividades gubernamentales arbitrarias en estas áreas, es mejor estimular el desarrollo de un poder compensador en lugar de instituir reglamentaciones legales que pueden ser eludidas o alteradas. Por ejemplo, en lo que a política monetaria concierne, Hayek ha insistido[80] en que privar al gobierno del monopolio de emisión de moneda es una forma más eficaz de disciplinar sus actividades monetarias que intentar, en una línea monetarista, controlarlas mediante una norma fija. Por otra parte, los partidarios de la teoría económica basada en la oferta[81] rechazan las propuestas de un presupuesto equilibrado aduciendo a que la reducción de los niveles de imposición fiscal puede, en efecto, aumentar los ingresos fiscales al estimular la actividad económica, mientras que equilibrar el presupuesto a tasas fiscales actuales puede precipitar una recesión. En mi opinión estas diferencias son, en último caso, desacuerdos que versan sobre la estrategia de transición y no sobre el objetivo liberal. Sin lugar a dudas, Hayek está en favor de una legislación monetaria que prive al gobierno de sus facultades monopólicas, y los economistas centrados en la oferta son partidarios típicos de un patrón oro automático. Un

[80] Véase F. A. Hayek, *The Denationalisation of Money*, 2.ª edición, Londres, Institute of Economic Affairs, 1978.

[81] Para una exposición de la teoría económica basada en la oferta, véase George Gilder, *Wealth and Poverty*, Nueva York, Basic Books, 1981.

punto común en todos los liberales clásicos contemporáneos es el objetivo de alcanzar una forma de gobierno limitada por el mandato de una ley, en la que (además de contar con disposiciones de contingencia estrechamente delimitadas)[82] las facultades económicas centrales del gobierno —recaudación fiscal, gasto público y emisión de moneda— estén sujetas a normas no menos estrictas que las que protegen las libertades personales básicas.

Se ha hecho notar, incidentalmente, que la concepción liberal de gobierno limitado puede presentar incluso rasgos análogos a un Estado de bienestar. Cabe hacer hincapié en que la justificación de un Estado benefactor limitado más comúnmente aceptada entre los liberales clásicos contemporáneos, no es la que sanciona la idea no liberal de los derechos básicos de bienestar, sino más bien la que recurre a consideraciones contractualistas o utilitarias. En otras palabras, el argumento no es que el pobre posea algún derecho a una cuota de bienestar, sino más bien que su otorgamiento puede formar parte de un contrato social racional, o bien, puede servir para promover la asistencia social general. Como ha señalado Robert Nozick[83], algunos acuerdos de asistencia social, incluyendo los de carácter altamente redistributivo, pueden justificarse por su acción rectificadora de violaciones previas a la justicia liberal, pero ésta es una posibilidad que no puede explorarse aquí. Una consideración adicional es que muchos liberales clásicos manifiestan una marcada inclinación por un Estado benefactor, cuya institución básica sea un ingreso mínimo garantizado. Al respecto, el esquema más elegante y económico es el impuesto negativo so-

---

[82] Sobre las disposiciones constitucionales de contingencia, véase F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3, «The political order of a free people», Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 124-126.

[83] Nozick, *op. cit.*, pp. 230-231.

bre el ingreso que propone Milton Friedman[84], que consiste en ajustar, de manera automática, los ingresos de los pobres a un nivel de subsistencia. Un arreglo así tiene la virtud, desde la perspectiva liberal, de minimizar la burocracia y de limitar el peligro de paternalismo que generan los esquemas benefactores que permiten un mayor grado de autoridad discrecional a las entidades de asistencia social. También presenta riesgos, por ejemplo, de que la lucha política por mayor número de votos provocara que el ingreso mínimo se incrementara a niveles poco realistas y se institucionalizara un vasto sistema de beneficencia. Por esta razón, otros liberales contemporáneos se muestran escépticos en cuanto al impuesto negativo sobre el ingreso, y en cambio proponen un Estado mínimo benefactor que consista en una red de servicios de seguridad para el pobre, suministrados de preferencia por autoridades locales y no por el gobierno nacional. En general, en el ámbito de las políticas de bienestar y asistencia social, así como en otros campos, los liberales se inclinan por instituciones que restrinjan la libertad prácticamente al mínimo posible.

Además de proporcionar un mínimo de servicios de asistencia social, un Estado liberal puede incluir ciertas funciones de indudable carácter positivo, como parte de la tarea de mantener un orden libre. Entre ellas pueden contarse la legislación y la ejecución de reglamentaciones antimonopólicas, ciertas medidas de protección al consumidor y la supervisión de las escuelas auspiciadas por el Estado. Muchos liberales clásicos acogen con recelo estas tareas positivas del gobierno, y bien pudiera ser que la evaluación final de su conveniencia hablara mal de ellas. En el área de la educación y los servicios sociales, por ejemplo, hay todavía mucho que decir a favor de los siste-

[84] Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, pp. 190-193.

mas de créditos fiscales[85] y cédulas de comprobación que permitirían a cada uno hacerse cargo por sí de los mismos en lugar de depender de servicios estatales uniformes y burocráticos. La forma que adoptarían tales acuerdos no puede decidirse *a priori*, sino en función de circunstancias específicas. Es responsabilidad de los políticos liberales crear esquemas por los que se cumplan las funciones de servicio del Estado, sin poner en entredicho la libertad ni comprometer su carácter general como una forma de autoridad limitada por la ley.

La concepción del Estado liberal que he esbozado es, en esencia, la de los grandes liberales clásicos. Evita las tendencias anarquistas que han infectado el pensamiento liberal con utopías racionalistas y reconoce el Estado como un mal necesario permanente. Para ello, explota el discernimiento de los filósofos escoceses y de Hayek en cuanto a que existe un orden espontáneo en la vida social, pero depura esta idea con el reconocimiento de que los procesos espontáneos de la sociedad sólo pueden resultar provechosos en el marco de instituciones legales, protegidas ellas mismas por facultades coercitivas, en las que las libertades básicas se encuentren garantizadas para todos. La concepción liberal del Estado evita con igual firmeza la concepción revisionista del gobierno como guardián y proveedor del bienestar general, facultado para actuar con base en su propia autoridad discrecional en la consecución del bien común: concepto cuya materialización es siempre un gobierno débil, presa de grupos de intereses e incapaz de ofrecer siquiera la seguridad necesaria para disfrutar las libertades básicas, seguridad que constituye el único título de autoridad del Estado.

---

85 Friedman, *op. cit.*, pp. 89-90.

10. El ataque al liberalismo

El liberalismo —y de manera más específica el liberalismo en su forma clásica— es la teoría política de la modernidad. Sus postulados constituyen los rasgos más distintivos de la vida moderna: el individuo moderno con su inquietud por la libertad y la privacidad, por el crecimiento de la riqueza y un flujo continuo de invención e innovación, y por la maquinaria de gobierno, indispensable para la vida civil y a la vez amenaza permanente para la misma. Su expresión intelectual sólo pudo originarse en plenitud en la sociedad postradicional de la Europa que siguió a la disolución de la cristiandad medieval. No obstante su hegemonía como teoría política de la era moderna, el liberalismo nunca ha dejado de tener serios rivales políticos e intelectuales. En sus diferentes formas, las corrientes conservadora y socialista no son respuestas menos válidas a los retos de la modernidad. Sus raíces pueden rastrearse hasta las crisis de la Inglaterra del siglo XVIII, si bien dichas corrientes cristalizan en tradiciones definidas de pensamiento y praxis sólo después de la Re-

volución francesa. Los pensadores conservadores, así como los socialistas, han presentado críticas legítimas al pensamiento y a la sociedad liberal, las cuales sólo pueden abordarse y entenderse dentro del contexto histórico en que nacieron las tres tradiciones.

En ocasiones los conservadores han desdeñado la reflexión teórica sobre la vida política, arguyendo que el conocimiento político es, ante todo, el conocimiento práctico de una clase gobernante hereditaria respecto de la manera en que deben conducirse los asuntos de Estado —una forma de conocimiento que es mejor dejar inarticulada, no contaminada por la sistematización racionalista—. Sin embargo, los siglos XIX y XX presentan abundantes ejemplos de pensamiento conservador de índole tan sistemática y reflexiva como cualquier desarrollo dentro de la tradición liberal, y ricos en perspectivas de las que el pensamiento liberal puede hacer un uso provechoso. Los escritos de Hegel, Burke, De Maistre, Savigny, Santayana y Oakeshott —todos ellos conservadores, aunque sólo sea por compartir un espíritu común de reacción contra los excesos del racionalismo liberal— esgrimen incisivas críticas que el pensamiento liberal desatiende a su propio riesgo. Tales críticas conservadoras son inestimables correcciones de las ilusiones liberales características, pero suelen incorporar formas de nostalgia y quijotismo que ningún liberal puede sostener, y en ocasiones expresan interpretaciones claramente erróneas sobre el carácter mismo del liberalismo. Por tanto, consideremos qué es lo que distingue una visión conservadora del hombre y la sociedad, y lo que esta visión puede ofrecer a la perspectiva liberal.

En su respuesta ideológica a las revoluciones de 1688 y 1789, el pensamiento conservador de Inglaterra y Francia, y más adelante el del resto de los países, se caracteriza por concebir el hecho central de la vida política como la relación de los súbditos frente a los gobernantes. Para el

conservador, las relaciones de autoridad son aspectos naturales en la vida social, de las que no ha de darse cuenta, como hacen los liberales, mediante un contrato entre los individuos, y menos aún con referencia a creencias morales como las que comprenden los movimientos socialistas. El núcleo de la vida política lo constituyen las comunidades históricas, y se integra de múltiples generaciones de seres humanos que se van configurando por las tradiciones peculiares de sus regiones y países. El pensamiento conservador proclama su escepticismo ante la humanidad genérica[86] y la individualidad abstracta, cuya celebración constata en el liberalismo, e insiste en que el individuo humano es más un logro cultural que un hecho natural. Como se observa en los trabajos de De Maistre y Burke, los términos centrales en el pensamiento conservador son autoridad, lealtad, jerarquía y orden —más que igualdad, libertad y fraternidad—. El énfasis se coloca en las particularidades de la vida política, no en los principios universales que supuestamente debe ejemplificar. A menudo, pero no siempre, se sugiere que el papel de las ideas generales en la vida política es el de epifenómeno —un reflejo de las fuerzas más profundas del sentimiento, el interés y la pasión—. Así, en comparación con el liberalismo y el socialismo, el pensamiento conservador es particularista y recela de la búsqueda de la igualdad. También es escéptico y pesimista y, en su reacción ante la Revolución Industrial, proclive a ver el derrumbamiento y el abandono de las viejas formas, así como a desconfiar de las oportunidades de mejoramiento y liberación generadas por la difusión de inventos y maquinaria. La corriente conservadora inglesa del siglo XIX forjó toda una escuela de interpretación histórica y crítica social, que presen-

[86] Para una crítica aguda de la noción liberal de humanidad en forma genérica, véase K. R. Minogue, *The Liberal Mind*, Nueva York, Vintage Books, 1968, pp. 52-61.

taba al industrialismo como la causa del desplome de los niveles de vida populares y como el responsable de la desarticulación de las antiguas relaciones de jerarquía en las que los gobernantes reconocían una obligación hacia el pueblo. En los escritos políticos de Benjamin Disraeli —quizá el pensador antiliberal inglés de mayor influencia en el siglo XIX, dada su amplia presencia política, pero que manifestó actitudes compartidas por Carlyle, Ruskin y Southey—, esta hostilidad a las implicaciones sociales de la Revolución industrial generó una filosofía fantástica y nostálgica de paternalismo *tory*, en la que el gobierno nacional desempeñaba los deberes que alguna vez estuvieran a cargo de la nobleza local.

En muchas formas, el pensamiento socialista hace eco de las voces conservadoras al lamentar la disolución de las costumbres ancestrales, originada por el comercio y la industria. El estudio de Friedrich Engels de las condiciones de la clase trabajadora inglesa[87] es notable, tanto por su representación bucólica de la vida preindustrial como por su explicación de la privación y la miseria contemporáneas. Los autores conservadores y los socialistas tienden a ver en la vida inglesa, en algún momento entre el siglo XVII y el XIX, una Gran Transformación (en la terminología de Karl Polanyi)[88] en la que las formas sociales comunales fueron destruidas por la fuerza del individualismo y el ascenso de nuevas clases sociales. A diferencia de los conservadores, los socialistas fueron en su mayoría optimistas acerca de las consecuencias sociales del industrialismo y, de hecho, consideraron la abundancia que la industria hacía posible como una condición necesaria para el avance hacia una sociedad igualitaria sin clases.

[87] F. Engels, *The Condition of the Working Class in England*, Nueva York, J. W. Lovell Company, 1887. Trad. esp.

[88] Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1957. Trad. esp.

Pero al igual que los conservadores, y a diferencia de los liberales, la mayoría de los socialistas repudiaron el individualismo abstracto[89] que encontraron en el pensamiento liberal y rechazaron las ideas liberales de sociedad civil en favor de concepciones de una comunidad moral. Si los socialistas se mostraron siempre más esperanzados que los conservadores acerca del futuro político, en la Inglaterra y Europa del siglo XIX coincidieron con los conservadores al representar la era liberal como un episodio, una fase de transición en el desarrollo social.

La debilidad del pensamiento socialista y conservador estriba, por una parte, en su interpretación de la historia y, por la otra, en la visión en extremo vaga de un orden posliberal contenida en sus escritos. Tanto socialistas como conservadores, excediéndose en su reacción ante las privaciones visibles derivadas del industrialismo, exageraron sus aspectos destructivos y subestimaron sus efectos benéficos en los niveles de vida de la gente. Las primeras décadas del siglo XIX fueron testigos de una expansión sustancial y continua de la población, del consumo de artículos suntuarios y de las rentas, lo que difícilmente puede conciliarse con la mitología histórica de la depauperación popular expresada en los escritos marxistas y en los de muchos conservadores[90]. Más aún, al menos en el caso inglés, la idea del comercio y la industria como causantes de una vasta ruptura en el orden social parece ser, a todas luces, infundada. Hasta donde es posible remontarse, Inglaterra fue siempre una sociedad predominantemente individualista, en la que las instituciones características del feudalismo eran débiles o inexis-

---

89 Para una crítica de la idea liberal del individuo abstracto, véase Steven Lukes, *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1973. Trad. esp.

90 Sobre los niveles de vida populares durante la Revolución Industrial, véase R. M. Hartwell, *The Industrial Revolution and Economic Growth*, Londres, Methuen, 1971.

tentes[91]. Los pensadores y propagandistas conservadores y socialistas del siglo XIX parecen haber realizado una lectura equivocada de la historia de la sociedad de la que derivaron, principalmente, sus modelos de cambio social.

Es en su concepción de un orden alternativo antiliberal donde puede encontrarse la debilidad definitiva de las ideas socialistas y conservadoras. A mediados del siglo XIX, los modelos individualistas de la vida económica y social se habían difundido en la mayor parte de Europa (incluyendo Rusia), y no quedó en parte alguna un orden social tradicional de lazos comunales inalterados que los conservadores pudieran defender. Ahí donde el conservadurismo constituyó un éxito político —como lo fue con Disraeli y Bismarck—, éste consiguió su victoria mediante una domesticación pragmática de la vida individualista, pero sin poner en marcha nada que se pareciera a la revolución antiliberal con la que soñaban Disraeli y otros conservadores románticos. En 1914, cuando el orden liberal se desplomó en Europa, fue reemplazado en la mayor parte del continente por un modernismo brutal, burlesco y, en Alemania, genocida, que cortó toda restricción impuesta por la moral y las tradiciones legales occidentales y dio lugar a una anomia hobbesiana (en vez de una reconstitución de los lazos comunales) siempre que sus políticas se aplicaron. A su vez, no hay ejemplo en la historia del siglo XX del éxito de algún movimiento conservador antiliberal, y los estadistas conservadores más destacados —De Gaulle y Adenauer, por ejemplo— adoptaron una actitud administrativista y realista frente a una sociedad moderna que acepta su indómito individualismo como un destino histórico que una política sabia puede contener pero no invertir.

---

[91] Al respecto véase Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism: The family, property and social transition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Las perspectivas socialistas de una nueva forma de comunidad moral no han corrido con mejor suerte que las previsiones conservadoras de renovación de la vida comunal. Las expectativas de solidaridad proletaria internacional sufrieron un severo golpe con la Primera Guerra Mundial, y la victoria subsiguiente del socialismo en Rusia, en forma no liberal y revolucionaria, inauguró un nuevo sistema político, aunque de tal naturaleza que tenía más en común con los experimentos posteriores de control totalitario del nacionalsocialismo que con cualquier ideal socialista. Los proyectos y movimientos socialistas han fracasado, en todas partes, frente a la obstinada realidad de las distintas tradiciones culturales, nacionales y religiosas y, además, frente al individualismo arraigado e incurable de la vida social moderna. A pesar de toda la retórica socialista en boga referente a la enajenación, los movimientos socialistas han sido más duraderos y tenido más éxito cuando han buscado moderar la sociedad individualista, en vez de transformarla. Así como la única forma viable del conservadurismo parece ser el conservadurismo liberal, así el socialismo ha logrado un cierto éxito sólo en la medida en que ha absorbido los elementos esenciales de la civilización liberal.

En tanto que alternativas a la sociedad liberal, el conservadurismo y el socialismo deben considerarse un fracaso, si bien ambas corrientes ofrecen atisbos que la tradición intelectual liberal puede aprovechar. Quizá la reflexión conservadora más valiosa sea su crítica del progreso —el que los avances del conocimiento y la tecnología puedan utilizarse tanto para fines crueles e insanos, como en el Holocausto y el Gulag, como para fines de superación y liberación—. Las experiencias vividas en el siglo XX han confirmado la desconfianza conservadora en la creencia de los liberales del siglo XIX (creencia que no fue compartida por los fundadores escoceses del liberalismo clásico) de que la historia humana registra una firme tra-

yectoria de progreso, interrumpida y en ocasiones retardada, pero en última instancia irresistible. Ahora es claro que el único apoyo a la esperanza liberal proviene, no de leyes o de tendencias históricas imaginadas, sino exclusivamente de la vitalidad de la misma civilización liberal. Por otra parte, el tiempo ha confirmado las bien fundadas sospechas conservadoras de una sociedad de masas cuyos numerosos miembros se emancipan de la guía de antiguas tradiciones culturales. La verdad esencial de que la conservación de las tradiciones morales y culturales es una condición necesaria para un progreso duradero —verdad reconocida por pensadores liberales tales como Tocqueville, Constant, Ortega y Gasset y Hayek— debe contarse entre las contribuciones permanentes de la reflexión conservadora.

En las últimas décadas, el pensamiento conservador ha manifestado una menor hostilidad hacia las instituciones de mercado y, de manera creciente, ha llegado a ver en las libertades de mercado un apoyo para el orden espontáneo de la sociedad que los conservadores tanto aprecian[92]. En contraste, el pensamiento socialista se ha tomado su tiempo para avenirse con el carácter indispensable de las instituciones de mercado, viendo en ellas síntomas de desperdicio y desorden y de un fracaso culpable de la planificación central. De hecho, ha surgido una escuela de pensamiento de mercado socialista, en deuda con John Stuart Mill, por lo menos tanto como con Marx; ésta concibe la cooperativa de trabajadores como institución central de producción en la economía socialista, siendo la competencia de mercado la que determina la asignación de recursos a las cooperativas. En su aceptación realista del papel del mercado como factor de asignación, la nue-

92 Para una defensa conservadora de las instituciones de mercado, véase lord Coleraine, *For Conservatives Only*, Londres, Tom Stacey, 1970.

va escuela de pensamiento socialista representa un alejamiento de la confianza tradicional que ha depositado el socialismo en la planeación económica central, pero afronta una serie de complejos problemas que, combinados, resultan funestos para el proyecto socialista de mercado. En primer término surge la dificultad, señalada por el distinguido economista keynesiano J. E. Meade[93], de que la fragmentación de la economía en empresas manejadas por los trabajadores implica el sacrificio de importantes economías de escala. Más aún, la fusión que tiene lugar en las cooperativas de trabajadores entre la posesión de un empleo y la participación en el capital tiene, como lo demuestra la experiencia yugoslava[94], la desafortunada consecuencia de generar desempleo entre los trabajadores jóvenes y propiciar que las cooperativas se comporten como unidades familiares en el lento consumo de capital. Si la experiencia sirve en alguna forma de guía, es muy probable que las economías manejadas por los trabajadores se vuelvan aletargadas, deficientes en cuanto a innovaciones tecnológicas y altamente inequitativas en la distribución de las oportunidades de trabajo que generan. Por último, todos los esquemas socialistas del mercado se enfrentan con el problema radical de la asignación de capital. ¿Bajo qué criterios deberán los bancos estatales centrales asignar capital a las diferentes cooperativas de trabajadores? En los sistemas capitalistas de mercado, el suministro de capital a riesgo se reconoce como parte de una función empresarial privada —una actividad creativa no susceptible de formularse a partir de reglas rígidas o improvisadas—. Cuando el suministro de capital se concentra en el Estado, como ocurre en la mayoría de las

[93] Véase J. E. Meade, *The Intelligent Radical's Guide to Economic Policies*, Londres, G. Allen and Unwin, 1975.

[94] Véase J. Dorn, «Markets, True and False: The case of Yugoslavia», *Journal of Libertarian Studies*, 2 (3), otoño de 1978, pp. 243-268.

propuestas socialistas de mercado, si no es que en todas, ¿qué tasa de recuperación deberá fijarse y qué cuentas han de pedirse al banco estatal de inversiones por concepto de pérdidas? En cualquier forma que resulte realizable, el esquema socialista de mercado está expuesto a la objeción de que la centralización del capital en el gobierno estaría destinada a desatar una competencia política por los recursos, en la que las industrias y empresas establecidas serían las ganadoras y las nuevas empresas, débiles y bajo gran riesgo, las perdedoras. En otras palabras, el socialismo de mercado intensificaría simplemente el nocivo conflicto de la distribución, planteado por los analistas de la *Escuela de la Elección Pública*[95] en el contexto de las economías mixtas.

Estos defectos de las propuestas socialistas de mercado indican que no hay ninguna alternativa viable para la competencia de mercado en su carácter de entidad asignadora de capital, trabajo y bienes de consumo en una sociedad industrial compleja. El punto más acuciante de la crítica socialista al liberalismo económico no radica, en consecuencia, en alguno de los aspectos del mecanismo de mercado, sino en sus imperfecciones desde el punto de vista de la justicia en la asignación inicial de los recursos. Todas las sociedades reales presentan una distribución del capital y del ingreso que es resultado de diversos factores, que incluyen actos previos de injusticia, violaciones a los derechos de propiedad, restricciones de la libertad contractual y usos indebidos del poder económico. Por esta razón, Robert Nozick ha propuesto[96] la adopción del principio de diferencia de Rawls como la regla empírica para la rectificación de injusticias anteriores. Muy

[95] Véase James Buchanan y Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, Michigan, University of Michigan Press, 1962.

[96] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, pp. 230-231.

probablemente, Nozick se excede al recomendar un estricto principio igualitario para la redistribución del ingreso, como respuesta rectificatoria a la carga histórica de las injusticias pasadas, y no existe justificación alguna para intentar crear un modelo de distribución de la riqueza o del ingreso. La política no debe tener la finalidad de imponer un modelo de esta índole, ya que el respeto a la libertad supone la aceptación de la ruptura de modelos por libre elección, sino la de compensar las desviaciones pasadas de la libertad igualitaria. Y esto no se consigue de mejor manera mediante una política igualitaria de redistribución del ingreso.

Una respuesta más adecuada a la realidad de la injusticia en la distribución del capital consiste en una redistribución del capital mismo, quizá en la forma de un impuesto negativo al capital[97] que proporcionara, a quienes carecen de un patrimonio, una compensación por anteriores injusticias. Desde la perspectiva liberal clásica, tal política de redistribución sería acertada si pudiera financiarse mediante la venta de activos del Estado, con lo que se evitaría una mayor incursión del gobierno en terrenos del capital privado. Ya sea que se aceptara o no la viabilidad de esta propuesta, el pensamiento socialista hace una reflexión válida —reconocida plenamente por los teóricos de la *Escuela de la Elección Pública*— cuando afirma que la restauración de la libertad económica presupone, en justicia, una redistribución del capital.

Los ataques conservadores y socialistas al liberalismo desempeñan un papel esencial al ponernos en alerta sobre las imperfecciones del pensamiento y la sociedad liberales. Ante todo, deberían ayudarnos a resistir la tentación de suponer que la sociedad liberal ha de identificarse

---

97 Para una propuesta de un impuesto negativo al capital, véase A. B. Atkinson, *Unequal Shares*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972, p. 232.

siempre con sus formas históricas contingentes. Si la reflexión conservadora nos enseña a ser cautos en nuestra actitud frente a nuestra herencia de tradiciones morales y culturales, el pensamiento socialista obliga a reconocer que la defensa moral de la libertad requiere la rectificación de injusticias pasadas, mediante una renegociación de los derechos establecidos. En suma, la defensa de la sociedad liberal requiere que el pensamiento y la praxis liberales estén dispuestos a adoptar principios conservadores y radicales cuando así lo exijan los objetivos liberales, y las circunstancias históricas en que se encuentren las sociedades liberales.

Conclusión
El liberalismo y el futuro

El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo —conviene hoy recordar esto— es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a la minoría y es, por lo tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo: más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una casa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra (José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, México, 1937, pp. 81-82).

A lo largo de todo este estudio he presentado al liberalismo como la teoría política de la modernidad. A pesar de todos sus antecedentes en el mundo antiguo, la corriente liberal es una creación de la modernidad, por

cuanto presupone los logros culturales —la moral de la individualidad y una diversidad de formas de vida en sociedad— mediante los cuales se llega a la caracterización más adecuada del mundo moderno. De hecho, el liberalismo acaso se entienda de manera más cabal cuando se concibe como la respuesta del hombre moderno a una circunstancia histórica en la cual, dada la desintegración del orden social tradicional, las facultades y límites de los gobiernos necesitan redefinirse. Desde esta perspectiva, el liberalismo es una búsqueda de los principios de justicia política que regirán el consenso racional entre personas con concepciones diferentes sobre la vida y el mundo. El concepto de la naturaleza humana que expresa el liberalismo es, a fin de cuentas, una destilación de la experiencia moderna ante la variedad y el conflicto en la vida moral: es la concepción del hombre como un ser con la capacidad moral para forjar un concepto sobre lo que es una vida adecuada y con la capacidad intelectual para articular dicha concepción en una forma sistemática.

Tal como se nos ofrece en el liberalismo clásico de los filósofos escoceses, esta concepción del hombre como un ser racional y moral no se encuentra asociada con una doctrina de la perfectibilidad humana, ni desemboca en expectativa alguna de que los hombres converjan en una visión única y compartida de los fines de la vida. Más bien, los liberales clásicos albergaron esperanzas, más modestas, en un orden político que respetara y protegiera la diversidad de pensamiento y acción que encontramos entre los hombres, del que podríamos aprender unos de otros y lograr un alivio del destino humano mediante la competencia pacífica de diferentes tradiciones. La reivindicación liberal clásica del mercado libre es, en realidad, sólo una aplicación, en la esfera de la vida económica, de la convicción de que la sociedad humana tendrá mayores probabilidades de hacerlo mejor cuando los hombres queden en libertad para establecer sus planes de vida sin

estar sujetos a más restricción que la del gobierno de la ley. Así como en el proceso del mercado las empresas que no responden a las circunstancias cambiantes son eliminadas, también en la vida social, pensaban los liberales clásicos, sacaremos provecho del antagonismo continuo de ideas y propuestas. Aun cuando abrigaron oscuras dudas en cuanto a la estabilidad final de las sociedades libres, los liberales clásicos mantuvieron la convicción de que nuestra mejor esperanza de progreso radica en la liberación de las fuerzas espontáneas de la sociedad para que se desarrollen en direcciones nuevas, impensadas y en ocasiones antagónicas. Para ellos, el progreso consistía no en la *imposición de ningún plan racional* sobre la sociedad, sino más bien en las muchas formas impredecibles de crecimiento y avance que se producen cuando los esfuerzos humanos no se encuentran atados a las concepciones predominantes según una dirección común.

Un contraste manifiesto en el que mi exposición sobre el liberalismo ha insistido es el que existe entre el liberalismo clásico y el moderno. Ahora podemos apreciar que la ruptura decisiva en la tradición intelectual liberal ocurrió, no a raíz del abandono de la teoría de los derechos naturales a favor del utilitarismo, o de la sustitución de la concepción negativa de libertad por una positiva, sino más bien del surgimiento de un racionalismo nuevo y arrogante. Mientras que los liberales clásicos de la escuela escocesa, al igual que los grandes liberales franceses Constant y Tocqueville, vieron un argumento fundamental en favor de la libertad en la incapacidad de la inteligencia humana para comprender cabalmente la sociedad que la había producido, los nuevos liberales buscaron someter la vida de la sociedad a una reconstrucción racional. Si para los liberales clásicos el progreso es, por así decirlo, una propiedad emergente de los intercambios libres entre los hombres, para los liberales modernos el progreso consiste en la realización en el mundo de una concep-

ción específica de la sociedad racional. Esto se observa con claridad en la obra de John Stuart Mill, un pensador dividido y ambiguo cuya orientación, no obstante, en último caso se une a la de los liberales modernos. Una vez que el progreso se concibe como la realización de un plan racional de vida y no como el despliegue impredecible de energías humanas, resulta inevitable que la libertad termine por subordinarse a las exigencias del progreso. Este es un conflicto que los liberales clásicos evitaron cuando sabiamente aceptaron que la inteligencia humana no puede urdir el curso del futuro. Nos corresponde más idear escenarios en los cuales podamos ejecutar nuestros propios ensayos de prueba y error, que intentar forzar en todos una trayectoria de mejoramiento predeterminada.

Con el declive del sistema de pensamiento liberal clásico, el liberalismo adoptó su forma moderna, en la que la arrogancia intelectual racionalista se fusiona con una religión sentimental de la humanidad. El declive del sistema clásico de pensamiento liberal coincidió con la llegada de la democracia de masas —y en gran medida fue resultado de la misma—, en la cual el orden constitucional de la sociedad libre pronto se vio sujeto a alteración por efecto de los procesos de competencia política. El pensamiento liberal rápidamente sancionó la nueva concepción del régimen de gobierno engendrado en la lucha por los votos en una democracia de masas —la concepción del gobierno como benefactor y no, como hasta entonces, como guardián de la estructura dentro de la cual los individuos pueden velar por sí mismos—. Mucho antes de su colapso en 1914, una profunda inestabilidad había venido permeando el orden liberal, cuando la competencia política empezó a transformar gradualmente las instituciones de un gobierno limitado en instituciones de una democracia totalitaria. En todo el continente europeo las instituciones liberales fueron sacudidas por las secuelas de la Gran Guerra, al punto de que, en la década de los

treinta, todo parecía apoyar la extrema aseveración de Ortega de que la libertad era una carga de la que la humanidad se mostraba demasiado ansiosa por desembarazarse.

Medio siglo después es todavía pronto para saber si Ortega estaba en lo cierto al expresar un pesimismo que compartía con otros liberales desilusionados como Max Weber y Vilfredo Pareto. Pero hay muchos indicios de que las ideas y las instituciones liberales están recuperando un sitio en la confianza del hombre. Ahora que las enormes promesas del nuevo liberalismo han sido ampliamente percibidas como espurias, el pensamiento se está centrando de nuevo en las reflexiones de los liberales más antiguos, las cuales ya se aplican en muchas áreas de la política. Tal como se ha planteado en los escritos de Hayek, Buchanan y otros, el antiguo liberalismo entraña una crítica radical de los hábitos dominantes de pensamiento y acción de nuestro tiempo. Los nuevos liberales clásicos desarrollan una crítica incisiva de la democracia popular, ilimitada, que en realidad nos gobierna, así como la filosofía racionalista que apoya al Estado intervencionista en sus ensayos de ingeniería social. La restauración de un orden liberal de libertades básicas bajo el régimen de la ley, si acaso es posible, no es asunto fácil, ya que requiere de algo semejante a una revolución constitucional; una reforma radical de las instituciones políticas que, para tener éxito, debe ser precedida por una revolución intelectual en la que los modos actuales de pensamiento sean desechados. Nadie puede predecir los resultados del actual renacimiento del pensamiento liberal. Pero, si hay esperanza en el futuro de la libertad, ésta radica en el hecho de que, conforme nos aproximamos al final de un siglo de frenesí político, vemos un regreso a la sabiduría de los grandes autores liberales. Porque es en la obra de los pensadores liberales clásicos donde podemos encontrar la más profunda y reflexiva respuesta a los peligros y las oportunidades de la era moderna.

Bibliografía

El estudio clásico del liberalismo sigue siendo el de G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, 1925, traducido al inglés por R. G. Collingwood como *The History of European Liberalism (Historia del liberalismo europeo)*, Oxford, 1927, el cual contiene una bibliografía de gran utilidad. *The Growth of Philosophic Radicalism*, Londres, 1928, de E. Halevy, expone magistralmente la transición de la escuela escocesa al liberalismo moderno británico.

La siguiente lista presenta, en orden cronológico, algunos de los más destacados trabajos recientes sobre el liberalismo.

RITCHIE, D. G., *Natural Rights*, Londres, 1894. Reimpreso en 1924.

HOBHOUSE, L. T., *Liberalism*, Londres, 1911.

MARTIN, B. Kingsley, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londres, 1926. Nueva edición en 1954.

MISES, L. von, *Liberalismus*, Jena, 1927 [Ed. cast.: *Liberalismo*, Unión, 1982].

CROCE, B., *Etica e Politica*, Bari, 1931.

LASKI, H., *The Rise of European Liberalism*, Londres, 1931 [Ed. cast.: *El liberalismo europeo*, F. C. E., 1939].

POHLENZ, M., *Die griechische Freiheit*, Heidelberg, 1935. Traduci-

do al inglés como *The Idea of Freedom in Greek Life and Thought*, Dordrecht, 1936.

LIPPMANN, W., *An Inquiry into the Principles of Good Society*, Boston y Londres, 1937.

SABINE, G. H., *A History of Political Theory*, Nueva York, 1937 [Ed. cast.: *Historia de la teoría política*, F.C.E., 1990].

MCILWAIN, C. H., *Constitutionalism and the Changing World*, Nueva York, 1939.

HALLOWELL, J. H., *The Decline of Liberalism as an Ideology*, Berkeley, California, 1943.

SLESSER, H., *A History of the Liberal Party*, Londres, 1943.

ROEPKE, W., *Civitas Humana*, Zurich, 1944.

DÍEZ DEL CORRAL, L., *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1945.

POPPER, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, Londres, 1945 [Ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1991].

RUSTOW, A., *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religions soziologisches Problem*, Zurich, 1945.

FEDERICI, F., *Der Deutsche Liberalismus*, Zurich, 1946.

WATKINS, F., *The Political Tradition of the West*, Cambridge Mass., 1948.

WORMUTH, F. D., *The Origin of Modern Constitutionalism*, Nueva York, 1949.

POLANYI, M., *The Logic of Liberty*, Londres, 1951.

EUCKEN, W., *Grundsatze der Wirtschaftpolitik*, Tubingen, 1952.

ROBBINS, L. C., *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, Londres, 1952.

TALMON, J. L., *The Origins of Totalitarianism Democracy*, Londres, 1952.

CRANSTON, M., *Freedom*, Londres, 1953.

LUBTOW, U. von, *Blute und Verfall der romischen Freiheit*, Berlín, 1953.

NEILL, T. P., *Rise and Decline of Liberalism*, Milwaukee, Wisconsin, 1953.

THOMAS, R. H., *Liberalism, Nationalism and the German Intellectuals*, Chester Springs, Pa., 1953.

MAYER MALY, T., «Rechtsgeschichte der Freiheitsidee in Antike und Mittelalter», *Osterreichische Zeitschaft für offentliches Recht*, N. F., VI, 1954.

HARTZ, L., *The Liberal Tradition in America,* Nueva York, 1955.
BULLOCK, A. y Shock, M., *The Liberal Tradition from Fox to Keynes,* Londres, 1956.
WIRSZUBSKI, C., *Liberties as a Political Ideal at Rome,* Cambridge, 1956.
HAVELOCK, E. A., *The Liberal Temper in Greek Politics,* New Haven, 1957.
FEUER, L. S., *Spinoza and the Rise of Liberalism,* Boston, 1958.
GRIFO, G., «Su alcuni aspetti della liberta in Roma», *Archivio Giuridico Filippo Serafini,* 6 (XXIII), 1958.
GRAMPP, W. D., *The Manchester School of Economics,* Stanford, California, 1960.
HAYEK, F. A., *The Constitution of Liberty,* Londres y Chicago, 1960 [Ed. cast.: *Los fundamentos de la libertad,* Unión, 1991].
FRIEDMAN, M., *Capitalism and Freedom,* Chicago, 1962.
MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke,* Oxford, 1962.
GIRVETZ, H. K., *The Evolution of Liberalism,* Nueva York, 1963.
SCHAPIRO, J. S., *Condorcet and the Rise of Liberalism,* Nueva York, 1963.
WHEELER, N., *The Rise and Fall of Liberal Democracy,* Santa Bárbara, California, 1953.
GRAMPP, W. D., *Economic Liberalism,* Nueva York, 1965.
BOHM, F., «Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft», en *Ordo,* XVII, 1966.
LUCAS, J. R., *Principles of Politics,* Oxford, 1966.
VINCENT, John, *The Formation of the Liberal Party 1857-1868,* Londres, 1966.
SELINGER, M., *The Liberal Politics of John Locke,* Londres, 1968.
RAWLS, John, *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass, 1971 [Ed. cast.: *Teoría de la justicia,* F. C. E., 1979].
Cumming, R. D., *Human Nature and History, A Study of the Development of Liberal Thought,* Chicago, 1971.
DOUGLAS, R., *The History of the Liberal Party 1890-1970,* Londres, 1971.
HAMER, D. A., *Liberal Politics in the Age of Gladstone and Rosebery,* Oxford, 1972.
NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia,* Nueva York, 1974.
MANNING, David, *Liberalism,* Londres, 1976.
MACFARLANE, Alan, *Origins of English Individualism,* Oxford, 1978.

Indice analítico

Indice onomástico

Indice

Pese a sus antecedentes en la Antigüedad, el LIBERALISMO es, históricamente, la teoría política de la modernidad: el proyecto de dotar de marco teórico a las instituciones políticas para el gobierno de una sociedad individualista. Tal es el enfoque de JOHN GRAY en este examen de la naturaleza, orígenes y perspectivas del liberalismo en el mundo moderno. Tras describir la teoría clásica, tal y como la expusieron de John Locke a John Stuart Mill, el autor muestra las dos formas —la clásica y la revisionista— que ha tomado el liberalismo en el pensamiento contemporáneo y su respectiva influencia en la obra de Hayek, Nozick y Rawls. En la segunda parte del libro aborda las principales cuestiones filosóficas que conciernen al liberalismo de hoy: la relación de la libertad individual con la propiedad privada y la economía de mercado, la concepción liberal del Estado y la solidez de las críticas conservadora y socialista al liberalismo. En esta misma colección: «Libertad» (LB 1587), de Zygmunt Bauman, «Democracia» (LB 1597), de Anthony Arblaster, y «El Estado» (LB 1603), de John A. Hall y G. John Ikenberry.

Cubierta: Ángel Uriarte

ISBN 84-206-0659-



El libro de bolsillo
Alianza Editorial